ISSN 1028-5091

Народознавчі зошити

1

2014



СЕРІЯ
ІСТОРИЧНА





Статті

Степан МАКАРЧУК

ПИТАННЯ УКРАЇНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ ВОЛИНІ у 20-х роках XX ст.

Висвітлюються питання прилучення волинських православних парафій до процесу зародження руху за відродження української автокефальної православної церкви (вже від листопада 1917 р.), масовий рух православної пастви за впровадження української мови в богослужіння, розширення мережі Товариства «Просвіта» в містах і селах краю, діяльність українських кооперативів тощо.

Ключові слова: Василь Липківський, Діонісій, Арсен Річинський, Всеукраїнська Православна рада, православ'я в Польщі, Луцький всеволинський з'їзд, Церковні з'їзди у Володимирі, Бересті.

Причини майже раптового стрімкого піднесення національної свідомості та національного руху українців Волині у міжвоєнні роки є ніби цілком зрозумілими: заколисані російським православ'ям, яке намагалось ототожнити християнську віру з вірою у «батюшку-царя», волиняни зазнали глибоких соціальних потрясінь Першої світової війни, були раптово збуджені національною революцією 1917—1920 рр., збаламучені більшовицькими гаслами про владу і царство «трудового народу», нарешті, були стлумлені, завойовані та уярмлені новонародженим по сусідству агресором в особі Польської держави.

Ці загальні фактори соціально-політичної історії від початку Першої світової війни в 1914 р. й до Ризького миру 1921 р. знаходили своє вираження в нових, ніби часткових новаціях суспільного життя — появі на просторі Західної Волині вже від 1920 р. значної політичної еміграції зі Східної України; прилученні волинських православних парафій до процесу зародження руху за відродження Української автокефальної православної церкви вже від листопада 1917 р. (коли в Києві було створено Всеукраїнську Православну раду, на яку покладалось завдання скликання Всеукраїнського Собору церкви), а особливо після Закону Директорії від 1 січня 1919 р. про автокефалію Української Православної Церкви, а також після формального утвердження автокефалії 14 жовтня 1921 р. вже під більшовиками (коли Всеукраїнський Православний Собор у Софії Київській «соборною висвятою» обрав митрополитом Василя Липківського) [9, с. 317]. Згідно зі статутними положеннями церкви, на митрополита висвячують з числа єпископів щонайменше три інші єпископи, однак на Всеукраїнському Православному Соборі у жовтні 1921 р. не було жодного єпископа. Організатором Собору виступав протоієрей Софії Київської Василь Липківський. Поіменною листівкою Собор обрав його єпископом. «Тільки в цьому виключному випадкові» за його хіротонію висловилось 360 учасників собору, переважно священиків з усієї України. П'ять членів Собору проголосували проти, семеро — утримались. Власне обряд хіротонії виконували 30 священиків та 12 дияконів при участі всіх членів Собору [7, с. 13].

Від самого початку радянсько-російська окупаційна влада негативно ставилась до автокефалії українського православ'я. Тим не менше, вже в 1922 р. у Харкові була сформована Синодальна рада УАПЦ. Використовуючи можливості радянської тимчасової

політики українізації, церква успішно розбудовувала свою структуру. Станом на 1926 р. до її складу входило 1200 парафій в УСРР і ще значна кількість — у зарубіжних країнах (у тому числі, в США, Канаді, Бельгії, Туреччині) та на Далекому Сході. 10 грудня 1926 р. радянська влада задекларувала «Статут Всеукраїнського об'єднання релігійних громад УАП Церкви». Скоро, однак, радянські органи в Україні перестали «бавитися» в українізацію, й, тим більше, у сфері релігійного життя. УАПЦ було інкриміновано співпрацю з міфічною антирадянською Спілкою Визволення України. Вже в 1927 р. В. Липківського було усунуто від керівництва УАПЦ, після чого декілька разів арештовано, й 1937 р. — вбито. Повністю позбавлена правових умов існування УАПЦ на своєму Соборі 10 грудня 1930 р. прийняла ухвалу про самоліквідацію [7, с. 16].

Ідея українізації православної церкви на Волині знаходила підтримку серед віруючих і громадськості взагалі практично паралельно з її розвитком на сході України, зокрема в Києві. Вже в роки української національної революції Кременецький єпископ Діонісій, до речі, етнічний росіянин родом з Мурома, як про це говорив організатор Українського православного церковного з'їзду в Луцьку 5—6 червня 1927 р. доктор Арсен Річинський, «поблагословив вживання української мови в деяких службових текстах» [8, с. 5—6].

Польська державна влада, ставши господарем Західної Волині після її загарбання, не була зацікавлена в українізації волинського православ'я. 20 січня 1920 р. польський уряд схвалив «Тимчасові правила», що мали регулювати статус православ'я в Польщі. В цілому «Правила» розглядали Православну церкву в Польщі як силою політичних обставин відірвану від Православної церкви Росії частину, внутрішнє життя в якій не вимагало якихось змін чи перетворень, а отже, — як велику частину старого російського православ'я. У всій повоєнній Польщі опинилося 1300 православних парафій, з яких на Волинь припадало 760, на Полісся — 298, в тому числі, на етнічно українське Полісся — 180, близько 60 — на Холмщину; разом парафій з українським населенням було близько 1000, тобто близько 70% усіх православних парафій Польщі; парафій з білоруським населенням було близько 28%, з російською більшістю — 1,5%, з православними поляками — 0,1% [9, с. 335].

До Першої світової війни у всій Волинській губернії числилось 1200 православних парафій. Отже після війни в радянській частині Волинської губернії мало б бути 440 парафій [9, с. 335].

У перші післявоєнні роки, незважаючи на обсадження парафій і єпархіальних управлінь священнослужителями старої російської школи, у волинському православ'ї все ж були парафії, які засвідчували розуміння ієрархами церкви необхідності її наближення до духовних потреб української пастви. 3—10 жовтня 1921 р. в Почаєві було проведено Волинський єпархіальний з'їзд духовенства і мирян, що офіційно декларував деякі кроки в напрямку українізації церкви. Почесним головою з'їзду був єпископ Кременецький Діонісій, який займав проурядову позицію [1, с. 362], практичним керівником — протоієрей Никанор Абрамович. Серед церковних авторитетів були також протоієрей Олексій Громадський, почаївський архімандрит Дамаскін, протоієрей Петро Табінський, учитель Михайло Кибалюк. Розглядали питання використання української мови в богослужінні та інших церковних потребах. На знак схвального ставлення до українізації церкви отець Никанор Абрамович в Троїцькому соборі відправив богослужбу українською мовою. 16 червня та 14 грудня 1922 р. рекомендації Почаївського з'їзду були винесені на розгляд Синоду Православної церкви Польщі (ПЦП). Незважаючи на засилля в Синоді та інших управлінських структурах церкви духівників білогвардійського походження, 3 вересня 1924 р. Синод усе ж схвалив постанову про дозвіл православним віруючим української, білоруської, польської та чеської національностей вести богослужби, богословські читання, навчання, проповіді та бесіди у їхніх мовах [9, с. 341].

Однак подібні дозволи на вживання національних мов у богослужбах особливо не позначилися на реальному житті церкви. Практично більшість священиків просто не мала українського тексту богослужб, не мала його майже половина служителів православного віросповідання західних повітів губернії. За переписом населення 1897 р. 1929 з них офіційно називала своєю мовою російську, ще 1664 — українську [5, с. 23].

З 1923 р. митрополитом Православної церкви Польщі став до цього єпископ Кременецький Діонісій (Валединський). Російська білогвардійщина в

Польщі, користуючись сприятливим ставленням до себе польської влади, намагалась впливати на нього як росіянина з метою збереження Православною церквою Польщі свого російського характеру. В 1924 р. Константинопольський патріарх, надаючи Православній церкві Польщі самостійність, фактично автокефалію [5, с. 364], не враховував того, що за своєю паствою, а, отже, і за духовними цілями, та церква була інакшою від загалом Російської православної церкви. Цей аспект кваліфікації Константинопольським патріархом Православної церкви Польщі лише як відірваної в силу політичних обставин частини РПЦ, давав білогвардійським чиновникам у варшавському Синоді церкви підстави й формально вважати її канонічно залежною від Московського патріархата. І не лише вважати, а й добиватися її практичного позиціонування саме як церкви російської. При цьому така позиція російських синодальних чиновників легко знаходила підтримку серед багатьох священнослужителів парафій. На середину 1920-х років на всю Волинь було всього близько 20 парафій, у яких богослужби велися українською мовою. Це Хрестовоздвиженська церква в Луцьку (о. Павло Пащевський), Благовіщенська в Ковелі (о. Іван Губа), Успенський собор у Володимирі (о. Павло Табінський) та церква св. Миколая в тому ж місті, а також понад десятьох парафій у селах. Відомі спроби запровадження богослужб українською мовою в церквах сіл Воютин Луцького повіту, Боремне Дубенського повіту, Милостів і Тудорів Рівненського повіту та інших. З ініціативи парафіян, не раз всупереч священикам чи дякам, церковні хористи супроводжували церковнослов'янську відправу священика українським церковним співом [11; 14; 19].

На ґрунті самочинної ініціативи пастви, яка вимагала українських богослужб, іноді доходило до взаємного протиборства в парафіях, найчастіше між паствою та священнослужителями.

Так, 7 квітня 1927 р. проросійські елементи намагались зірвати відправу українською мовою в Благовіщенському соборі Луцька. Спір дійшов аж до воєводи, який дозволив отцю Широцькому провести українську відправу.

В липні того ж року на храмовому святі у с. Милостів Рівненського повіту за участю п'яти священиків із селянської хати до церкви переносили чудотворну ікону Божої Матері. Люди жадали української відправи, але священики за почином диякона Ясеницького співали церковнослов'янською. На щастя, хор став співати українською. Люди заспокоїлися. Всі були дуже задоволені, коли молодий священик Якимович виголосив українською мовою проповідь.

На одній з передріздвяних богослужб у церкві с. Новомильськ Здолбунівського повіту хор, усупереч своєму керівнику, почав співати українською мовою. Хором керувала донька отця Долинського, який вимагав церковнослов'янського співу. Дириґентша закричала: «Никаких украинских, а петь по славянски. А то выведу из церкви».

На вимогу віруючих с. Маціїв Ковельського повіту відправляти богослужби українською мовою отець Володимир Соколовський відповідав: «Як прикажуть, тоді буду правити українською». Такі виправдання священиків були і в багатьох інших громадах.

23 січня 1928 р. пробілогвардійська організація на Західній Україні, на чолі зі своїм керівником Серебренніковим, організувала своє віче у місті Дубно. З-поміж інших виступав і якийсь хрунь з українців, який назвав українців-«русинів» «братами русскими». В залі піднялися крики, свого роду заколот. Серебренніков закликав на допомогу поліцію [10; 13; 21; 23; 25].

Масовий рух православної пастви за впровадження української мови в богослужіння був одним з напрямків національного відродження волинян, поряд з такими формами, як розширення мережі Товариства «Просвіта» в містах і селах краю, відзначення в громадах шевченківських днів, використання на національні заходи грошей, зібраних під час колядування, збір коштів на будівництва Народних домів, «Рідну школу» та ін.

У березні 1917 р. Товариство «Просвіта» було засноване в Кременці, у квітні 1919 р. — в Луцьку [29]. Ще раніше, восени 1917 р., «Просвіта» виникла в Рівному. Рівненська «Просвіта» вже тоді мала свій Статут, що передбачав, насамперед, її працю, спрямовану на розвиток національно-культурного життя та освіти, зокрема позашкільної. Організаторами рівненської «Просвіти» були Громадченков, Сумцевич, Москалець, Денисенко, Колесник, Нивинський, Андрійчукова та ін. Вже від початку в товаристві об'єднувалось близько ста членів. На його розвиток земство асигнувало 6 тис. рублів. Товари-

ство мало свій будинок, організувало бібліотеку на тисячу томів, драмгурток. З приходом польської влади у будинку «Просвіти» було розміщено «Господу Жолнєжа». Тим не менше, товариство не перестало існувати. Його філії або читальні почали діяти в поселеннях Городок, Олександрія, Гориньград, Житин та ін. Станом на 1927 р. в товариствах «Просвіти» у Рівненському повіті об'єднувалось близько двох тисяч членів. Рівненська «Просвіта» надавала допомогу Рівненській українській гімназії, а також приватній українській початковій школі [6, с. 2—3].

На середину 1920-х років «Просвіта» мала широку мережу своїх товариств у всьому воєводстві. В Луцькому повіті числилось 30 філій «Просвіти», в Дубенському повіті «Просвіти» діяли в селах Листвин, Вовничі, Рудка, Костянець [12].

Важливою сферою національної роботи була діяльність українських кооперативів, переважно торгівельно-споживчих, частково — кредитових, організаторами яких найчастіше виступали активісти «Просвіти». На 1 січня 1928 р. у воєводстві числилось 185 кооперативів, 66 з яких перебували в структурі РСУК, зокрема, 41 кооператив (у тому числі, в структурі РСУК — 18) в Кременецькому повіті, 21 (з них 10, належних до РСУК) у Дубенському, відповідно — 19 (8) у Луцькому, 19 (13) — у Здолбунівському, 12 (4) — у Рівненському, 24 (4) — у Ковельському, 38 (8) — в Горохівському, 6 (1) — у Володимирівському; по одному чи по кілька кооперативів діяли в холмських та поліських повітах [24].

Активістам кооперативного руху часто доводилося докладати значних зусиль, у тому числі перед судами, для реєстрації кооперативів, чи то як споживчих, чи як кредитових, або ж кредитиво-споживчих. Так, наприклад, було в с. Дуліби Рівненського повіту, в якому в 1924 р. був створений кооператив «Добра слава». Але лише в грудні 1927 р. суд зареєстрував товариство як кредитовий кооператив. Головою товариства «Добра слава» 40 сільських господарів обрали Демида Дикала [22].

У боротьбі громадськості за українізацію православної церкви Волині активну участь брали церковні братства на національній основі (наприклад, Луцьке Чеснохресне братство), а також товариство імені Петра Могили [3, с. 95—96].

Найголоснішим заходом українських націоналів Волині, присвяченим українізації церкви, став Український церковний з'їзд 5—6 червня 1927 р. в Луцьку. Організаторами з'їзду були Арсен Річинський, Іван Власовський, Борис Козубський та інші діячі. Ще до скликання з'їзду за їх ініціативою у 572 громадах відбувалися плебісцити з приводу ставлення віруючих до українізації церкви, й це питання вже до з'їзду захопило собою помисли найширшої народної маси. Підготовці до з'їзду всіляко перешкоджали не тільки зросійщені кола духовенства, але й офіційна державна влада. Воєвода, наприклад, заборонив брати участь у підготовці з'їзду членам «Просвіти» [15]. Проте з'їзд відбувся: головував на ньому професор Іван Власовський, доповідь виголосив Арсен Річинський [8].

Під тиском російської білогвардійщини митрополит Діонісій наклав заборону на участь у з'їзді представників православного духовенства, хоч Українська парламентарна репрезентація польського Сейму просила його цього не робити, але він «відштовхнув протягнуту йому руку» [16]. Волю митрополита схвалив також волинський воєвода. З цієї причини церковний з'їзд не став спільним заходом національно налаштованого духовенства й цивільної громадськості, а лише заходом української цивільної громадськості, представленої делегатами практично від парафій усіх повітів: з Луцького — 110, з Рівненського — 69, з Дубнівського — 97, з Здолбунівського — 21, з Кременецьго — 25, з Костопільського — 27, з Ковельського — 61, з Володимирського — 38, з Горохівського — 11. Крім того, на з'їзді було чотири представники з Холмщини та 18 представників з Полісся [17].

Як у доповіді А. Річинського, так й у виступах делегатів з'їзду, визначилися головні завдання боротьби за національну церкву: відновлення української церковно-релігійної обрядовості, сплюндрованої службами Московського патріархату; впровадження української мови у богослужінні та навчанні релігії у школах; реорганізація духовної консисторії та заміна тих протоієреїв, які є розсадниками «обрусительства»; викриття наклепів російської білогвардійщини та російської преси на рух за українську церкву; українізація діловодства в церковних справах від парафій до Синоду; припинення іменування єпископів Православної церкви Польщі з числа русифікаторів; іменування єпископа-українця на Волинську єпархію, яку, за сумісництвом, займав митрополит Діонісій; осу-

дження церковних діячів, як, наприклад, Кременецького єпископа Симеона, що бачив у прихильниках українізації церкви найгірших єретиків і переслідував священиків з українською свідомістю.

У дискусії, що розпочалася після виголошення доповіді, делегати від парафій одностайно підтримували актуальні завдання українізації волинського православ'я. Камінський, делегат з Дубенщини, навіть запропонував передати створеному на з'їзді Українському церковному комітету (який мав реалізувати ухвали з'їзду) всю повноту влади над православ'ям Волині й вийти з підпорядкування митрополити Діонісія та Синоду. З'їзд, проте, таку пропозицію не схвалив [8, с. 18].

Луцький з'їзд викликав найширший відгук як серед прихильників українізації церкви, так і серед чисельних обрусителів Волині. Слідом за Луцьким всеволинським з'їздом такого ж характеру церковні з'їзди українських парафій проходили в окремих повітах, вони конкретизували завдання національної роботи в церкві. Так, 6 листопада 1927 р. відбувся Церковний з'їзд у Володимирі, що особливо акцентував на потребі призначення українця на правлячого єпископа Волинської архієпархії та двох українців — на єпископів-вікаріїв. 15 січня 1928 р. аналогічний з'їзд, від українських парафій Берестейського, Кобринського та Пружанського повітів, проходив у Бересті [20; 22]. Національно налаштовані священики доводили інформацію про церковні з'їзди до своїх парафіян.

Ухвали Луцького всеволинського з'їзду дуже вороже зустріли проросійські кола та білогвардійщина. 16 червня 1927 р., ніби у відповідь на Український церковний з'їзд у Луцьку, в Почаєві було проведено «Волынское епархиальное собрание по вопросу об украинском богослужении и церковно-приходском строе». Воно проголосило свої вимоги, серед яких були й такі, що категорично заперечували положення ухвал Українського з'їзду:

• богослужбовою мовою «должен быть только язык церковно-славянский»;

• українські вимоги у виборності вищих церковних влад оголошувались незаконними;

• українську мову дозволялось вживати для перекладу окремих положень церковних богослужбових книг лише у виданнях для шкільного та домашнього користування;

• «собрание» домагалось впровадження у навчання в Кременецькій духовній семінарії, поряд з церковнослов'янською та українською мовами, також російської мови;

• формально висувалась вимога до Польської держави, яку поділяли й українські сили, виробити та схвалити Статут Православної церкви Польщі;

• «собрание» зверталось до уряду з вимогою заборонити «смутьянскую деятельность», яку веде створений Луцьким з'їздом «Особый комитет» як таку, що руйнує існуючий церковний порядок;

• воно також давало розпорядження усім парафіяльним священикам оголосити своїй пастві про шкоду, яку наносять церкві «украинские» комітети, жадало від митрополита Діонісія, щоб він дав вказівку всьому духовенству «о прекращении церковного разделения и дальнейшего развития украинизации богослужения и церковно-приходского строя» [18].

Антиукраїнський рух російської білогвардійщини у Православній церкві Польщі досяг свого апогею у 1929 р., коли Синод ПЦП відлучив від церкви голову Церковного комітету, обраного Луцьким з'їздом 5—6 червня 1927 р., доктора Арсена Річинського. Його відлучили «не за догматичні чи якісь інші церковно-релігійні преступства, а за те, що ця людина послідовно домагалася розмосковнення нашої церкви, повернення її старих, суто українських прав і характеру» [2; 31].

Відлучення від церкви лідера всенародного руху за українізацію православ'я на Волині, здійснене митрополитом Діонісієм, який, як видається, серед усіх «деятелей» церкви на Волині чи не найкраще усвідомлював об'єктивну актуальність її українізації, було здійснене під шаленим тиском його оточення в Синоді та російської білогвардійщини на політичному полі суспільного життя. І все ж, навіть такого роду крайні дії «обрусителів» не могли зупинити ні організованого, ні тим більше масового народного руху за національний характер церкви. Не тільки помимо волі білогвардійського політикуму в Польщі, але також дуже часто помимо волі священиків, настоятелів парафій, які хотіли смиренно виконувати приписи Синоду та вказівки своїх церковних начальників, церква все більше ставала українською. Не тільки в церквах, де священики відправляли богослужби українською мовою, але й у тих, де церковнослов'янською, хоровий супровід уже звучав українською. Це най-

перше ставало правилом у тих селах і містечках, де під впливом місцевих громадсько-політичних організацій УНДО, УСРП, також товариств «Просвіта», «Союз українок» та інших уже вирувало громадсько-політичне та культурно-освітнє життя, а в ньому — й світське хорове мистецтво. З другої половини 20-х років число товариств «Просвіта» на Волині, під впливом відомої антиукраїнської політики воєводи Генрика Юзевського (який був одним з практичних реалізаторів ідеї «Сокальського кордону»), стало зменшуватися. Так, у 1928 р. на Волині діяло 478 товариств «Просвіта», у 1932 р. — 375, у 1933 р. — 140, 1934 — всього 80, а в 1935 — лише 7 [4, с. 81]. Від 1932 р. в певній мірі їхні функції громадської національної праці серед української маси почали переймати на себе організовані пропольським і провоєводським ВУО «Просвітянські хати». Проте в 1920-х роках українське культурно-освітянське життя на Волині у своїй переважаючій масі ще перебувало під впливом головно галицького політикуму Західної України.

Рух українців Волині за українізацію православної церкви, враховуючи його масовість, ігнорувати без кінця був не в силі навіть переважно промосковський Синод Православної церкви Польщі. Певна поступка українському рухові була зроблена в 1928 р. Незважаючи на те, що в цьому році, як і в попередні, промосковські сили так само беззупинно жадали розправи з рухом українізації, митрополит і Синод церкви все ж зробили важливий офіційний крок назустріч українізації. Перед цим до митрополита у Варшаву прибув єпископ Кременецький Симеон і нібито від імені «всіх парафій» Волині зажадав не проводити у церкві жодної українізації й не мати з українськими політиками нічого спільного. Тоді ж на Волинь, у Почаїв і Вишнівець, з місією від Львівської Централі РНО перешкодити процесу українізації, прибув адвокат Ніколаєв та інші чиновники. Але ситуація в країні була такою, що митрополит, очевидно, просто не міг її ігнорувати. 1 серпня 1928 р. він оголосив «Архіпастирську відозву», якою закликав отців і паству шанувати українську мову, що «завойовує собі все ширші права, охоплюючи усі галузі науки і життя», в тім, і релігійного. Митрополит радив священикам виголошувати проповіді українською мовою, викладати нею дітям Закон Божий, дбати при тому як про знання мови, так і про зміст проповідей. Так слід робити скрізь, де цього бажають парафіяни, але там, де серед них немає згоди щодо мови богослужб, слід звертатися з запитом до архієрея. Важливо, що у своїй відозві митрополит стверджував, що «ні канонічних, ні догматичних перешкод до відправлення Служб Божих в українській мові, як і в кожній іншій, Православна церква не має» [27].

Здавалося, що питання українізації волинської церкви перемагало остаточно. Однак, білогвардійські промосковські кола, які діяли в Західній Україні, з цим не змирилися. Вони вимагали усунення з посади ректора Кременецької духовної семінарії, який дбав про викладання в семінарії українською мовою, а не російською; ставили питання про викладання російською мовою у всіх духовних школах Волині; пропонували запрошувати російських викладачів з-за кордону, зокрема єпископа Веніаміна; рекомендували митрополиту ввести до складу Синоду ПЦП проросійських політичних і церковних діячів Давидовича, Тучемського, Боришкевича, Короля, Серебреннікова, Комаровича, Гана та інших. Церковні білогвардійці всіляко критикували церковних діячів з числа національно свідомих українців, як, наприклад, архієпископа Олексія [28]. Використовуючи нападки російської білогвардійщини в Польщі на український церковний рух, у 1928 р. воєвода Владислав Мех припинив діяльність створеного Луцьким з'їздом 1927 р. Українського церковного комітету [9, с. 345—346].

Як уже зазначалося, дійшло до того, що в травні 1929 р. Синод ПЦП відлучив від церкви і наклав анафему на доктора Арсена Річинського [30]. Але й це не могло зупинити масового руху за український характер і мову церкви на Волині. Це змусило промосковський синод у Варшаві маневрувати. 22 березня 1930 р. під тиском обставин він оголосив про повернення Арсена Річинського в лоно православ'я [30].

У 1930-х роках боротьба української громадськості та народної маси за українсську церкву на Волині продовжувалася. Серед досягнень руху на цьому шляху стало 2 березня 1934 р.: зречення митрополита Діонісія Волинської кафедри й обрання главою Волинської єпархії національно свідомого українця архієпископа Олексія, який до того часу був вікарчим єпископом в Ґродні.

Постійно актуальним у житті православної церкви Волині 1930-х років залишалось питання Стату-

ту ПЦП, затвердження якого Польською державою домагалась як українська громадськість, так і білогвардійські кола. Але такий Статут так і не був вироблений, а тому правове поле церкви так і не було окреслене.

Автор, однак, не ставив перед собою завдання огляду боротьби української громадськості за українізацію православної церкви Волині в 30-х роках, насамперед тому, що його досить ґрунтовно висвітлили Микола Кучерепа та Руслана Давидюк у монографії «Волинське українське об'єднання (1931—1939 рр.)» [4].

1. *Борщевич В.* Політика Другої Речі Посполитої щодо Української Православної церкви на Волині / Володимир Борщевич // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. — Львів, 2000. — Вип. 7. — С. 362.
2. До чого кличе анафема // Українська Громада. — 1929. — 5 травня ; 1929. — 26 травня.
3. *Кучерепа М.* Волинь: 1939—1941 рр. / Микола Кучерепа, Валентин Вісин. — Луцьк, 2005. — С. 95—96.
4. *Кучерепа М.* Волинське Українське об'єднання (1931—1939 рр.) : монографія / Микола Кучерепа, Руслана Давидюк. — Луцьк, 2001. — С. 81.
5. *Макарчук С.А.* Этносоциальное развитие и национальные отношения на западноукраинских землях в период империализма / С.А. Макарчук. — Львов, 1983. — С. 23.
6. *Нивинський А.* До десятиріччя існування Рівненської «Просвіти» / А. Нивинський // Українська Громада. — 1927. — 20 листопада. — С. 2—3.
7. *Річинський А.* Проблеми української релігійної свідомості / Арсен Річинський. — Володимир-Волинський: Український кооперативний банк в Берesті, 1933. — С. 13.
8. *Річинський А.* Сучасний стан церковно-релігійного життя української людности в Польщі. Доклад, виголошений на Українському православному церковному з'їзді в Луцьку 5—6 червня 1927 р. / А. Річинський. — Луцьк, 1927. — С. 5—6.
9. *Рожко В.* Нарис історії Української Православної церкви на Волині / Володимир Рожко. — Луцьк, 2001.
10. Українська Громада. — 1926. — 5 грудня.
11. Українська Громада. — 1927. — 6 лютого.
12. Українська Громада. — 1927. — 3 квітня.
13. Українська Громада. — 1927. — 24 квітня.
14. Українська Громада. — 1927. — 15 травня.
15. Українська Громада. — 1927. — 26 травня.
16. Українська Громада. — 1927. — 5 червня.
17. Українська Громада. — 1927. — 12 червня.
18. Українська Громада. — 1927. — 3 липня.
19. Українська Громада. — 1927. — 10 липня.
20. Українська Громада. — 1927. — 20 листопада.
21. Українська Громада. — 1928. — 5 січня.
22. Українська Громада. — 1928. — 15 січня.
23. Українська Громада. — 1928. — 9 лютого.
24. Українська Громада. — 1928. — 10 червня.
25. Українська Громада. — 1928. — 10 липня.
26. Українська Громада. — 1928. — 12 серпня.
27. Українська Громада. — 1928. — 19 серпня.
28. Українська Громада. — 1928. — 9 вересня.
29. Українська Громада. — 1928. — 11 листопада.
30. Українська Громада. — 1929. — 5 травня.
31. Українська Громада. — 1929. — 26 травня.

Stepan Makarchuk

ON UKRAINIZATION OF ORTHODOX CHURCH IN SOCIO-POLITICAL LIFE OF VOLHYNIA: SOME PROBLEMS OF 1920s

In the article have been considered some problems as for joining of Volhynian Orthodox parishes to a nascent process of movement for revival of Ukrainian autocephalous Orthodox church (since November 1917), mass movement of Orthodox flock for introduction of Ukrainian language into liturgy, expansion of Prosvita net in towns and villages of the country and activities of Ukrainian co-operative institutions.

Keywords: Vasyl Lypkivsky, Dyonisii, Arsen Richynsky, all-Ukrainian Orthodox Counsil, Orthodoxy in Poland, Lutsk all-Volhynian Congress, Church Congresses in Volodymyr and Berestya.

Степан Макарчук

ВОПРОСЫ УКРАИНИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ВОЛЫНИ в 20-х годах XX ст.

Рассматриваются вопросы присоединения волынских православных парафий к процессу зарождения движения за возрождение украинской автокефальной православной церкви (уже с ноября 1917 г.), массовое движение православной паствы за внедрение украинского языка в богослужения, расширение сети Общества «Просвита» в городах и селах края, деятельность укранских кооперативов.

Ключевые слова: Василь Липкивский, Дионисий, Арсен Ричинский, Всеукраинская Православная рада, православье в Польше, Луцкий всеволынский съезд, Церковные съезды во Владимире, Бересте.



Володимир ОЛІНКЕВИЧ

ВПЛИВ «ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО РОЗУМУ» НА РОЗВИТОК ТВОРЧОЇ ПЕРСОНИ У КОНТЕКСТІ МІСТА

Стаття є спробою проаналізувати та описати вплив явища «інструментального розуму» на творчу діяльність. Значення міського простору як онтологічної дані в цьому відношенні.

Ключові слова: місто, homo urbanus, рефлексія, «інструментальний розум», формалізований розум, калькуляційність, раціональне, ірраціональне.

Простір міста постає важливим індикатором подій, актуальних саме сьогодні. Місто, на думку багатьох дослідників, є історично протоцивілізаційним утворенням, і тому має найбільше відношення до глобалізації. Будучи важливим науково-технічним, культурним, освітнім центром, (місто) приймає безпосередню участь у конструюванні сучасності. Власне модерні тенденції мають вираз, насамперед у міському просторі. Тому ідентичність людини, її творчий потенціал, діяльність у місті та приватний простір суб'єктивності стають об'єктом детального дослідження у сучасному науковому дискурсі. Повне розуміння феномена міста у ментальних процесах європейської цивілізації можливо здійснити у міждисциплінарному розрізі. Аналіз міждисциплінарних наукових запитів у складі філософії, соціології, культурології, архітектури, психології, геоурбаністики доповнить шлях та допоможе чітко осмислити та зафіксувати дискурсивність міста.

Як показують останні десятиліття, розум і його діяльність, що спрямована на вивільнення людини, сама стає причиною екологічних і соціальних криз. Високорозвинена промисловість, яка ґрунтується на науці, не просто забруднює довкілля, а й загрожує самим умовам людського існування. На відміну від епохи індустріалізації сучасні техногенні ризики не обмежені локально. Для них характерна тенденція до глобалізації, що перетинає національно-державні кордони. Прогрес біотехнологій уможливлює цілеспрямовану зміну самої людської природи. Наслідки ж такої технізації природи людини для моралі і політики непередбачувані. У детрадиціоналізованому суспільстві загострюється проблеми соціальної інтеграції, оскільки на зміну традиційній моральності, яка забезпечує консенсус з питання про те, що є благо, прийшов ціннісний плюралізм. Ситуація ускладнюється політикою мультикультуралізму сучасних демократичних держав, що спрямована на рівноправне співіснування різних етнічних спільнот, мовних груп, конфесій.

Класична концепція модерну виходила з ототожнення розуму з одним типом раціональності — цілераціональністю або інструментальним розумом, що реалізується в суб'єкт-об'єктних відносинах. Такий розум перетворює усе в предмет можливої маніпуляції.

Отже маємо нагоду ще раз прослідкувати специфіку негативного впливу на суспільство та індивіда таких чинників як розум, влада, ідеологія, технократизм. Особливо актуальним такого штибу дослідження є для України, яка, власне, піддавалася цьому тискові.

Простір міста як сутнісний феномен у сучасних трансформаційних процесах соціальної філософії та природи людини зокрема посідає важливе місце у наукових працях таких авторів, як: Вебер М., Зіммель Г., Бодріяр Ж., Бродель Ф., Парк Р., Вірт Л., Редфільд Р., Лінч К., Ажаєва В., Алексеєва Т., Башляр Г., Возняк Т. та інші.

Проблеми розуму, раціональності, включно з раціональністю в соціальній сфері, досліджувались в працях Автономової Н.С., Алексі Р., Вебера М., Габермаса Ю., Гайденко П.П., Лютого Т., Табачковського В., Гьосле В., Поповича М.В., Поппера К., Поруса В., Раца М., Стьопіна В.С., Сьорля Дж., Томпсона Дж., Ліповецькі Ж., Селігмена А., Тофлера Е. та ін. Слід зауважити, що, зокрема, мислителі ситуації постмодерну у соціальній теорії розвивають критику проекту Просвітництва, що, очевидно, була започаткована у такому ключі саме мислителями Франкфуртського інституту соціальних досліджень, звинувачуючи розум у підкорені природи і поневоленні людини.

Досліджуючи розробленість цієї проблеми в науковому контексті України, слід зауважити, що філософським концепціям Франкфуртської школи присвячено небагато наукових розвідок. Слід також звернути увагу на те, що у 2006 р. була перекладена і перевидана книга Макса Горкгаймера *Критика інструментального розуму* (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft), автор Марина Култаєва.

Розум та розсудок. Гегель в «Лекціях з історії філософії» пише, що Платон наприкінці шостої книги «Держави» подає розмежування розсудку та розуму, відповідно διανοια (міркування, мисленнєва здатність, спосіб думок, сенс, значення), διανοητικος (розсудливий, мисленнєвий). Взагалі семантика латинського слова «ratio» на шляху його філософської концептуалізації дуже різна, щоб говорити про одностайність значеннєвого змісту цього терміна та усього дотичного до нього. «На жаль, немає чіткої картини еволюції таких концептів як «інтелект», «мислення», «розум» та ін. Наявний стан справ зумовлений, вірогідно, парадоксальним становищем розуму, який на арені поля сучасності розкрив суперечності цілей та значущостей цивілізаційного процесу, оголивши де-інде бодай і антирозумність очевидних розумних діянь». До мотивів розмитості ліній раціоналізації можна віднести й непомірно недбале поводження з оцим поняттям. Тому й не дивно, що питання про розум подекуди видавалося сповна з'ясованим і стійким, хоч у певний історичний період могли виникати і розбіжні уявлення.

Наприклад, міркуючи над античною культурою, потрібно говорити про знак розумності з «типізованою архітектонікою» — ейдетичний розум. Тут зріє уявлення про логічність, розуміння, істинність, які сходять з вагомої ролі понятійного мислення як специфічно логічної форми, що залучає навіть суперечливі елементи. У закономірності ейдетичного судження знаходять собі місце не тільки «ейдос» чи ідея Платона, але і «космос» натурфілософів, «логос» Геракліта, «сферичне буття» Парменіда, «число» Піфагора та «форма» Арістотеля. Кожне суще у визначенні буття є естетично завершеним образом, який споглядається Розумом. Через це естетичні формули тут здобувають свою методичну суть. В єдиному та тотожному ейдетичний розум прагне встановити інше, змінне, а потім — розкрити тайну буття. Натомість у середньовіччі ми зустрічаємо таке обличчя розуму, для якого збагнути — означає схопити суще у тому, до чого воно належить, чим воно є. Необхідно вловити буття сущого у чомусь іншому. На цій лінії думка задається запитанням: чим живе людина й куди стремлять її сподівання.

Новочасна традиція декларує дещо відмінну форму — «розум пізнання» з його антиноміями, що вказують на численні внутрішні розподілення на теоретичний та практичний розум й орієнтацію на досвід, де здійснюються відкриття чи спростування і таке інше. Одначе пізнавальний розум уніфікує образ світу, але у некласичному стані вбачаються внутрішні його обмеження як методу пізнання. Принципи спостереження, невизначеності, доповнюваності містять нове розуміння буття, разом із дієвістю та можливістю (віртуальна реальність), які створюють нову методологію мислення, що не обмежується лише гносеологічною інтенсивністю. У цій характеристиці видно, як будь-яка традиція формує властиву її світоглядним основам специфіку розуміння раціональності.

Слово «rationality», як вважає Т. Лютий, має суто мовний зв'язок зі словом «reason» (від лат. ratio, через французь. raison), що означає здатність, або процес виведення логічних висновків. Саме цей термін також використовується у декількох вужчих сенсах: так от, розумові протиставляються почуття, сприйняття чи бажання. У німецькій мові термін «rationalitdt» пов'язаний з «vernunft» та «verstehen».

У давній традиції, зокрема в антично-грецькій, використовується термін «Абуос», який згодом передається латинським «ratio», а в українській мові позначений як «розум». Проте у середньовіччі «ratio» вживається як підґрунтя, основа, підвалина, тобто те, що згодом у німецькому звичаї позначається як «Grund». А от вже «Vernunft» передає зміст слова «intellectus».

Ще трохи уваги латинському терміну «ratio», аби внести ясність у сенс раціональності. Увиразнимо не менш як два його значення: розум і рація. У середньовічному вжитку цього, «технічного оператора» («ratio»), мовиться про справу, інтерес, замисел, царину, владу мислення, мотивацію, висновок, знання, науку, теорію, аргумент, ідею, поняття, слушність тощо.

Міркуючи далі над нашим питанням, ми зустрічали багато опору, стиків, адже смислові поля, на яких «грають» такі концепти, як «розум», «нерозум», «раціональність», «ірраціональність», є надзвичайно багатогранні і складні. Здавалося б, що тут складного? Очевидно, ці питання, пов'язані зі згаданими поняттями, були предметом фактично усього історико-філософського процесу, де, безсумнівно, давалися відповіді, одначе дуже часто вони зводились до виникнення, вибухів нових, знову не з'ясованих питань.

Отже, у сучасному світі ставлення до розуму неоднозначне, воно щонайменш амбівалентне. З одного боку, пересічна людина захоплюється його здобутками, а з іншого — бачить у ньому загрозу своєму існуванню. Та проблема полягає не у тому, щоб стати на якусь з окреслених позицій і її довершити, а натомість дійти переконання, що питання розумних взаємин людини зі світом є більш важливим.

«Протягом історії західного світу, поняття «розум» — багато в чому стрижневе для західної людини — зазнало істотної трансформації. Коли запитати сьогодні в простої людини, що вона розуміє під словом розум, вона спершу розгубиться і збентежиться — не через те, що це поняття містить у собі надто глибоку мудрість чи потребує надто абстрактного мислення, а через те, що поняття розуму, здається, самозрозуміле, і всякі питання зайві» [4, с. 17]. Але якщо наполягти, то пересічна людина відповість, що розумні речі — це корисні речі, і що кожна розумна людина може вирішити все, що для неї корисно. Для теперішньої людини розум — це та сила, що уможливлює розумну діяльність — це здатність класифікувати, вирішувати, це абстрактне функціонування мовленнєвого механізму, яке ніяк не залежить від конкретного змісту мислення. Такий «тип» розуму, каже Горкгаймер в своїй «Критиці інструментального розуму», можна назвати розумом суб'єктивним. Цей розум має справу з метою і засобами, з відповідністю між діяльністю і її метою. Самі цілі приймаються як такі, що не потребують обґрунтування, і рідко ставиться питання про те, чи самі вони розумні. Та і в принципі ці цілі можуть бути розумні хіба що в суб'єктивному сенсі, тобто служити інтересам суб'єкта в плані його самозбереження — чи то його інтересам як окремого індивідуума, чи то спільноті, від долі якої залежатиме доля цього індивідуума.

Думка про те, що якась мета може бути розумна сама по собі — на підставі певних своїх ознак — безвідносно до всякої суб'єктивної користі чи переваги є суб'єктивному розумові абсолютно чужа — навіть тоді, коли він підноситься над міркуваннями щодо безпосередньо корисних цінностей і присвячує себе розважанням над суспільним устроєм як цілісністю.

Таке визначення розуму — симптом глибокої зміни поглядів, яка сталася в західному мисленні. Довгий час тут панувало діаметрально протилежне уявлення про розум. Згідно з цим уявленням розум як певна сила є не тільки в індивідуальній свідомості, а й в об'єктивному світі — у зв'язках між людьми і між соціальними класами, в суспільних інститутах, у природі та її проявах. Великі філософські системи, такі як Платонова й Арістотелева, як системи схоластики та німецького ідеалізму, були побудовані на об'єктивній теорії розуму. Вони мали на меті встановити всеохопну систему чи ієрархію всього сущого, включно з людиною та її цілями. Міра розумності людського життя визначалася тим, наскільки це життя гармоніює з тотальністю розуму. Мірилом оцінювання індивідуальних поглядів та поведінки є об'єктивна структура цієї тотальності, а не просто людина та її цілі. Таке поняття розуму не виключало суб'єктивний розум, а розглядало його як частковий, обмежений вияв ширшої розумності, з якої і виводилися критерії для всіх речей та живих істот. Наголос ставився більше на цілях, ніж на засобах. У фокусі теорії об'єктивного розуму стояло не узгодження діяльності і мети, а поняття — хай якими міфологічними вони здаються нам сьогодні — пов'язані з ідеєю найвищого блага, з проблемою

людського призначення та пошуками способів здійснити найвищі цілі.

Між цією теорією, згідно з якою розум є внутрішній принцип самої дійсності, і вченням про розум як суб'єктивну здатність людського духу (або навіть людського мозку), є фундаментальна відмінність. Згідно з останнім тільки суб'єкт може мати розум у властивому сенсі цього слова: коли ми кажемо, що певна інституція є розумною, то маємо на увазі, що люди її розумно сконструювали, що люди більш-менш механічним способом застосували на ній свою логічну, калькуляційну здатність. Кінець-кінцем суб'єктивний розум постає як здатність обчислювати імовірності і таким чином добирати відповідні засоби для досягнення певної мети.

Відповідно до суб'єктивістської позиції, коли про «розум» говориться в зв'язку з ідеєю або річчю, а не в зв'язку з дією, то мається на увазі не саме поняття або предмет, а його стосунок до певної мети. Це значить, що річ або поняття важливі тільки як засіб. Немає жодної розумної мети самої по собі і, очевидно, безглуздо дискутувати про перевагу однієї цілі над іншою стосовно розуму. З суб'єктивістського погляду така дискусія можлива тільки тоді, коли обидві цілі слугують якійсь третій, вищій, тобто коли вони є не ціллю, а засобами.

Формалізація розуму має далекосяжні теоретичні та практичні наслідки. Якщо суб'єктивістська позиція слушна, то мислення не може допомогти людині визначити, чи є якась мета бажана, чи ні. Прийнятність або неприйнятність ідеалів, критеріїв оцінювання нашої поведінки та наших ідеалів, провідні засади етики й політики, всі остаточні рішення — все це визначають інші, сторонні чинники, а не розум. Усе це стало справою вибору і вподобання, і тепер, виносячи практичне, моральне чи естетичне рішення, вже нема сенсу говорити про істину. У цьому зв'язку Горкгаймер цитує Бертрана Рассела, якого він називає «чи не найоб'єктивнішим мислителем серед суб'єктивістів». Рассел у своїй «Відповіді критикам» каже: «Судження про факти мають ознаку, що зветься «істинність», і вона властива або невластива їм, не залежно від того, хто що про це думає. Але... я не знаю жодної аналогічної до «істинності» ознаки, яка була б властива чи невластива етичним судженням». Словом, в контексті формальної раціональності стверджувати, скажімо, що справедливість краща за несправедливість, це все одно, що твердити, ніби червоне краще за синє або яблуко краще за сливу. Відповідно, розум як звичайний інструмент прислуговується будь-якому прагненню, хай то доброму чи лихому — кричуща суперечність із намірами основоположників буржуазної цивілізації.

Наслідки такої формалізації розуму для моралі були для франкфуртців очевидні — перед їхніми очима відбулися жахливі події нацистського терору та Другої світової війни. Усі ці події — те, як величезні маси людей погодилися миритися і співпрацювати в актах нелюдської жорстокості — вони пов'язують із тією трансформацією, а, властиво, з тим виродженням моралі, що є наслідком процесу «просвітництва». Основні підсумки їхнього аналізу викладені, зокрема, в розділі «Жульєтта, або просвіта і мораль» з «Діалектики просвітництва» Горкгаймера — Адорно.

Усі моральні вчення Просвітництва свідчать про заздалегідь приречене на невдачу прагнення відшукати, замість розвінчаної об'єктивної релігії, якусь нову інтелектуальну опору, що дала б змогу зберегти людські цінності в соціальних відносинах — в тих випадках, коли не вже діє інтерес. Їхній успіх у цій справі був прямо пропорційний їхній непослідовності, і всі їхні позитивні теорії зводились, на думку франкфуртських філософів, до різних форм апологетики. Не намагались вони і стверджувати, що формалістичний розум тісніше пов'язаний з мораллю, ніж з аморальністю.

«Оскільки інструментальний розум не покладає ніяких змістовних цілей, то всі людські афекти для нього є рівнозначні, є попросту природні чинники, які треба враховувати, а коли треба — переступати» [4, с. 34]. Свобода від докорів сумління для формалістичного розуму так само істотна, як і свобода від любові чи ненависті. «Раціональна людина — апатична, якот Жульєтта в маркіза Де-Сада» [5, с. 104]. Її кредо — наука. Їй огидне всяке поклоніння, раціональність якого не можна довести: віра в Бога і його вмерлого сина, покора десяти заповідям, перевага добра над злом, святості над гріхом. Квінтесенцію цієї доктрини висловлює Ніцше: «Слабкі та невдахи мають загинути. Ось перша теза нашого людинолюбства». Якщо людський розсудок, «скроєний на мірку самозбереження», і здатен додержувати закону життя, то цей закон є закон сильнішого, закон природи. Сильні, каже Ніцше, «повертаються до невинної совісті хижого звіра». Людина, пройшовши коло трагічної діа-

лектики просвітництва, знову стає частиною тієї природи, від якої прагнула визволитися, її мислення знову стає біологічним органом. Людське суспільство починає функціонувати за більш-менш замаскованими законами природи. Зайве говорити про аналогічність економічної конкуренції в класичному ліберальному капіталізмі XIX ст. із, так би мовити, законом джунглів. Утім, на той час формалізація поширилася ще тільки на економічну сферу, а функціонування вільноконкурентної економіки спиралося на вільного приватного підприємця — на автономного індивіда. В міру монополізації економіки, тотальної формалізації всіх сфер життя «аморальність» системи набирає нових форм — на додачу до звичайної економічної несправедливості. Злочини нацистського режиму — природний вислід тієї обставини, що розум не здатен висунути принципових аргументів проти вбивства. Особливо, коли вбивство — функціональне. Отже, внаслідок формалізації розуму справедливість, рівність, щастя, терпимість, усі ті наріжні категорії культури та суспільної моралі як її елементу, що раніше висновувалися з розуму або знаходили в ньому основу, втратили свої духовні корені. Вони все ще ніби залишаються метою, але немає більше жодної раціональної інстанції, уповноваженої потвердити їхню об'єктивну цінність і поєднати їх із реальністю. Освячені історією, вони все ще зберігають свій престиж і можуть навіть бути закріплені в конституції держави, виконуючи тоді ідеологічну функцію додаткової легитімації. Втрачаючи свою опору в об'єктивному розумі, ці поняття стають порожніми, стають усього лиш знаряддям пропаганди й маніпуляції.

Усе сказане не має означати, нібито процес «функціоналізації», а відповідно «деморалізації» суспільства та всіх його членів дійшов до кінця чи то сьогодні, чи то ще в 40-ві роки, коли написано «Діалектику просвітництва» та «Затемнення розуму» (хоча в деяких фразах у Горкгаймера, і особливо Адорно, вчувається величезна зневіра в людях). Це не означає, що в культурі взагалі не залишилося цінностей. Якщо абстрагуватись від крайніх формулювань, то суть їхньої позиції полягає ось в чому: цінності в сучасному суспільстві функціонують під знаком суперечності. Стрижневий принцип суспільної системи — формальна раціональність — є їм чужий. «Вся історія західного людства — це історія боротьби з усім ірраціональним — це значить з усіма забобонами й рудиментами міфології, від яких культурні цінності принципово нічим не відрізняються. Отже, усякому ідеалові, усякій культурній цінності судилася двояка доля: або зникнення, або інтеграція в систему владно-економічних відносин» [13, s. 6].

«Аморальність» сучасної соціальної системи, відсутність в культурі суспільства об'єктивних цінностей аж ніяк не означає, що це суспільство «зла». Навпаки, головною особливістю системи є створення дедалі штучнішого середовища, в якому людина вже не страждає від тяжкої праці, голоду, хвороб, і навіть не переживає тяжких душевних конфліктів. Голод, хвороби, нерівність, експлуатація, крадіжка, а тим більше насильство і вбивство — все це не просто засуджується, а й створена потужна техніка боротьби з усіма цими проявами зла. Формально суспільство дедалі більше стає апофеозом позитивності, майже стерильним середовищем. Утім, за фасадом гасел пацифізму, демократії, екології, здоров'я, моральної чистоти ховаються реактивні, потенційні форми зла. Самодостатні й самозадоволені індивіди в певних умовах або й безпричинно виявляють несподівану жорстокість і навіть потяг до вбивства (згадаймо низку безглуздих злочинів у США, як от розстріл невинних людей на вулиці, школі, доведеними до крайнощів людьми). Звісно, сьогодні система, фактично, виключає можливість Світової війни (оскільки маштабна війна у майбутньому — це очевидно ядерна, вибух якої накриє також і директивну систему). Той факт, що колись ці тенденції проявилися у вигляді геноцидів, свідчив про недосконалість першої, одверто авторитарної організації пізньокапіталістичного суспільства. Однак у ненасильницьких (явно) формах атрофія людяності виявляється сьогодні у публічному як громадському, так і у приватному житті.

Однак не тільки інститути панування виступають як руйнівні сили розуму. На індустріальній стадії розвитку суспільства йому починає протистояти ще більш грізний противник, що знайшов своє втілення «у зростанні економічної продуктивності», котрий викликає і обумовлює технізацію процесів життєдіяльності суспільного організму. Абсурдність ситуації, що складається, полягає в тому, що у міру збільшення влади людини над природою, з якої вона витягує всі нові і нові сили, не тільки зростає її залежність від системи суспільних відносин «індустріального суспільства», але і втрачається, старіє значення розумного елемента в цьо-

му суспільстві. Розум втрачає свою незалежність, переходячи на службу технічному апарату владарювання, стає «інструментальним» розумом. У зв'язку з цим різко падає і значення ідей, які сторіччями несло у собі просвітництво. «У відмові від мислення, — говориться у «Діалектиці просвітництва», — яке в уречевлених формах математики, машин, організації мстить людям, що забувають його, просвітництво відрікається від свого власного здійснення» [13, s. 47—48].

Автоматизація виробництва і дисципліна, що росте, сприяють швидкому зростанню матеріальних благ, а разом з цим збільшуються шанси в досягненні високого рівня споживання величезними масами населення. Все це нібито посилює трансформацію їх свідомості, гасить революційні імпульси, які «критична теорія» розглядає як наслідок матеріальної незадоволеності людей. У міру вирівнювання життєвого рівня членів суспільства вирівнюється і їх свідомість, стаючи все більш «одномірною».

«Одномірність» як наслідок влади «технічної раціональності» в суспільстві характеризується нівелюванням потреб, відсутністю чітко виражених політичних та ідеологічних проявів. Значення у сучасній соціальній онтології одновимірності як феномену, який притаманий чи не найпотужніше, власне в українському суспільстві велетенське. Власне це свідчить про відсутність певних сил, що можуть протистояти системній інтервенції деструктивних сил влади у сферу людської свободи та ментальності.

Сутність міста можна зрозуміти, розглядаючи його на основі розвитку суспільства в цілому, як форму і результат цього розвитку, і одночасно як передумову цього розвитку. При цьому виникає складна методологічна проблема. Для розгляду міста в межах такого підходу необхідно саме суспільство репрезентувати абсолютно особливим чином так, щоб воно виступало як певна основа і одночасно протилежність міста, щоб суспільство і місто виступали як певна дуальна опозиція. Аналіз останньої повинен бути направлений не лише до полюсів цієї опозиції, але, перш за все, до динаміки їх взаємопроникнення. Щоб подолати цю проблему, суспільство очевидно повинно інтерпретуватися у своїй особливій формі — у формі урбанізації [1, с. 3].

Як слушно зазначає дослідник О.С. Ахієзер, урбанізація є одним із найважливіших загальних визначень суспільства, людини. «Людина репрезентує себе як суб'єкт урбанізації, рефлексії, творчості, праці, виробництва» [1, с. 4].

Власне міста, будучи фокусами урбанізаційного процесу та точками зростання суспільства, вміщують у себе різні форми відтворювальної діяльності. Зокрема грошові потоки проникають у великі міста, завдяки концентрації в них різного гатунку взаємообмінів у просторах, таких як реклама, промисловість, індустрія розваг, і навіть простір кладовища. Власне монетарна економіка великих міст закликає до функціональності та калькуляційності практичного життя, нівелюючи сингулярні відмінності речей, «знебарвлюючи речі їх грошовим еквівалентом». «Продажність» речей вища у мегаполісах, ніж у субурбаністичних просторах. Зрештою, власне у мегаполісах відбувається процес знецінення всього об'єктивного світу, що, на думку Г. Зіммеля, призводить до неминучого знецінення власної персональності і до знеособленого сприйняття інших людей. У поєднанні розсудливості та впливу грошового господарства випливає наступна особливість стилю життя великого міста, яку Г. Зіммель називає бездушною байдужістю, замкнутістю, відособленістю, взаємною відчуженістю. Але всі ці негативні дії перекриваються впливом на людину духовної сутності великого міста. Місто надає людині таку особисту свободу, що філософ не може навести жодних аналогів з інших сфер життя. Велике місто є осередком індивідуальної і соціальної свободи. Незалежність індивіда можлива лише при певній соціальній дистанції, яку якраз і створює відособленість і відчуженість відносин між людьми у великому місті. Духовна віддаленість постає зворотним боком свободи: почуття самотності загострюється посеред міського гармидеру.

Л. Вірт на самому початку своєї програмної статті «Урбанізм як спосіб життя» (1938), висуває наступну тезу: «Ступінь, в який сучасний світ можна назвати «міським», неможливо у всій його повноті і точності виміряти відсотковою часткою населення, що живе у містах», оскільки місто поширює свій вплив далеко за своїми межами, і його не можна розглядати як сутність, суворо обмежену в просторі. Аналізуючи нарис міського способу життя Л. Віртом, необхідно звернути увагу на цікаву особливість: більша частина його оціночних умовиводів щодо властивостей і якостей міського життя негативна, тобто, даючи визначення урбанізму і описуючи якісну специфіку міського життя, він, фактично, висловлює антиурбаністичні тенденції, підкрес-

люючи, що висока щільність міського населення породжує широкий діапазон індивідуальних відмінностей. Велика кількість несхожих один на одного індивідів не може вступати один з одним в контакт, як повні, а не часткові особистості, що неминуче викликає сегментацію людських відносин і приводить до формування так званого «шизоїдного» характеру міської персональності. Неабияку питому вагу у спілкуванні міського суб'єкта займають вторинні контакти, міські соціальні зв'язки відрізняються анонімністю, поверховістю, утилітарністю і швидкоплинністю. Скритність, індиферентність і байдужість, властиві взаєминам міських жителів, — це захисний механізм, який допомагає суб'єктивності уникнути зайвих дотиків від інших.

Висока щільність міського населення, потужна сила фізичних контактів продукує особливе значення соціальної дистанції, яка, у свою чергу, збільшує замкненість у відносинах між людьми і породжує самотність. Л. Вірт вказує на нездатність міського населення до власного відтворення. Для західної урбанізації характерне падіння народжуваності. Місто негативно впливає на традиційний тип сім'ї, спрямованої на народження і виховання дітей, та на збереження будинку як центру сімейного тяжіння. Він робить висновок, що міста не виробляють, а споживають людей. І що порівняно з сільським співтовариством, у міському соціумі персональна дезорганізація, душевний розлад, суїцид, правопорушення, злочинність, корупція і безлад матимуть значно більші масштаби. Таким чином, описуючи місто як особливу форму людської асоціації, визначаючи урбанізм як особливий спосіб життя, Л. Вірт є прихильником неприхованих антиурбаністичних поглядів.

Відомий філософ О. Шпенглер підкреслює фактично онтологічний статус міста, вказуючи, що всі великі культури світу — культури міські, але цей факт досі не знайшов свого осмислення в теоретичному дискурсі. Він підкреслює, що людина — це «містобудівна тварина», місто — прафеномен людського існування, місто стає справжнім критерієм всесвітньої історії, а «всесвітня історія — це історія міської людини». Місто породжує так би мовити *homo urbanus*, себто людину міську. Мешканця великого міста О. Шпенглер визначає як «нового кочівника, цивілізована людина — це інтелектуальний кочівник, безрідний і духовно вільний. Він вже не може жити без міста, будь-яке велике місто може стати для нього батьківщиною, кожне ближнє село — чужиною. Він швидше помре на бруківці, ніж повернеться в село. Він стомлений містом і цивілізацією, і в своїй перенасиченості часто хоче відкинути цивілізацію і повернутися до природи: до моря, до гір. Але він не може цього зробити. Куди б він не попрямував, він несе своє місто з собою» [12, с. 164].

Л. Мамфорд у книзі «Культура міст» (1938) визначає місто як точку максимальної концентрації влади і культури суспільства, пояснює його виникнення соціальними потребами людини: міста будуються для інтенсифікації соціального життя та досягнення максимуму різноманітності. Головна функція міста — це передача культурної спадщини. У добре функціонуючому місті інкультурація і соціалізація відбуваються завдяки інтенсивним соціальним взаємодіям в сприятливому соціальному середовищі міста за допомогою середовища освіти (environmental education) і повсякденного навчання. У книзі «Місто в історії» (1961) Л. Мамфорд зауважує, що місто, яке втратило свої функції, руйнується і в результаті цивілізаційної катастрофи має всі шанси перетворитися на Некрополіс. А найголовніша функція міста — та, що воно є головною настановою зміни людини, органом найповнішого вираження персональності. Місто виступає своєрідним збирачем творчих суб'єктивностей. Сутнісно позитивне місто — це місто, яке трансформує суб'єкта міського у сутність, яка є результатом найголовнішого досягнення міського досвіду — це не новий тип міста, а новий тип людини. Таким чином, варто звернути увагу на протилежність поглядів Л. Вірта і Л. Мамфорда, що стосуються вельми важливого теоретичного положення: Л. Вірт писав про нездатність міського населення до власного відтворення, Л. Мамфорд головну мету міста бачить навіть не у відтворенні, а у виробництві нового типу людини, яку ми можемо експериментально назвати *homo urbanus*.

Ігнорування циклу гуманітарних дисциплін провокує появу ряду негативних ознак, що відображаються на потенціалі творчої діяльності. Розум втрачає свою незалежність, переходячи на службу технічному апарату владарювання, стає «інструментальним» розумом. У зв'язку з цим різко падає і значення ідей, які сторіччями несло у собі Просвітництво. Оскільки інструментальний розум не покладає ніяких змістовних цілей, то всі людські афекти та прагнення до творчості для нього тотожні. Вони посідають місце лише статистичних чинників для досягнення приват-

них цілей. Інструментальна людина апатична, для неї не властиве рефлексивне мислення. Свобода від докорів сумління для формалістичного розуму так само суттєва, як і свобода від любові чи ненависті.

Місто постійно поширює свій вплив на людей, території навколо себе і втягує їх у себе. Відкритість необхідна для виходу за рамки сформованих відносин, культурних норм і цінностей, форм діяльності, для подолання обмеженості форм власного відтворення. Якщо відкритість не досягне деякого конкретного адекватного для цього суспільства рівня, то суспільство виявиться не в змозі у належних масштабах своєчасно виформувати необхідні елементи відтворення.

Суб'єкт міста долає природний зв'язок з обмеженим ареалом, розширює свої потреби і кругозір, навчається осмислювати свої проблеми у зв'язку з проблемами загального характеру. Персональність у місті долучається до більш розвиненого, масштабного мислення, піднімається над проблемами обмеженого співтовариства. Розвиток абстрактного мислення, здатність вирішувати свої проблеми на основі загальних принципів, знання абстрактних законів, моральних норм, логіки тощо, розуміння цінностей не тільки видимого і одиничного, але і прихованої загальності, є важливою умовою підвищення інтелектуального рівня городян, передумовою зростання впливу науки на масову свідомість, на спосіб життя.

Зворотний бік здатності мислити абстрактно, тобто здатність осмислювати дійсність через інтелектуальні форми мислення, невіддільна від здатності *homo urbanus* постійно конкретизувати свої знання, уявлення. Це життєво важливо для вирішення складних проблем у гіпердинамічному світі.

1. *Ахиезер А.С.* Воплощение свободы или средоточие зла? : Методология анализа города как фокуса урбанизационного процесса / А.С. Ахиезер // Земство: Архив провинциальной истории России. — Пенза, 1994. — № 2. — С. 16—28.
2. *Вебер М.* Город / М. Вебер // Избранное. Образ общества. — М. : Юрист, 1994. — 702 с.
3. *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни / Л. Вирт // Социальные и гуманитарные науки. — Серия 1. Социология. — 1997. — № 3.
4. *Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949—1969) / М. Горкгаймер ; пер. з нім. М.Д. Култаєва. — К. : ППС-2002, 2006. — 282 с. — (Сучасна гуманітарна бібліотека).
5. *Горкгаймер М.* Диалектика просвещения: философские фрагменты / М. Горкгаймер, Т.В. Адорно ; пер. М. Кузнецов. — М. : Медиум ; СПб. : Ювента, 1997. — 311 с.
6. *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель. — Логос. — 2002. — № 3.
7. *Лефевр А.* Идеи для концепции нового урбанизма / Анри Лефевр ; пер. С.А. Эфиров // Социологическое обозрение. — 2002. — № 3. — Т. 2. — С. 19—26.
8. *Лютий Т.* Нігілізм: анатомія Ніщо / Т. Лютий. — К. : ПАРАПАН, 2002. — 296 с.
9. *Мамфорд Л.* Истоки урбанизации. Появление города / Л. Мамфорд // Р.Л. Смит. Наш дом — планета Земля. — М., 1982.
10. *Сеннет Р.* Падение публичного человека / Р. Сеннет. — М. : Логос, 2002. — 424 с.
11. *Табачковський В.Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії» / В.Г. Табачковський. — К. : ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
12. *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и прим. К.А. Свасьян. — М. : Мысль, 1993. — Т. 1: Гештальт и действительность. — 663 с.
13. *Horkheimer M.* Dialektik der Auflärung / M. Horkheimer, Th. Adorno. — Frankfurt, 1969.
14. *Park L.E.* The Urban Community. Selected Papers from the proceedings of the ASS, 1925 / L.E. Park. — New-York : AMS Press, 1971. — 268 p.

Volodymyr Olinkevych

INFLUENCE OF «INSTRUMENTAL MIND» ON THE DEVELOPMENT OF CREATIVE PERSON IN URBAN CONTEXT

The article has presented an attempt of descriptive analytic studies in the influence of phenomenon of «instrumental mind» upon creative activity. The meanings of urban space as ontological components in this regard have been exposed.

Keywords: city, homo urbicus, reflection, «instrumental reason» (instrumentellen Vernunft), formalized reason, calculation, rational, irrational.

Володимир Олинкевич

ВЛИЯНИЕ «ИНСТРУМЕНТАЛЬНОГО РАЗУМА» НА РАЗВИТИЕ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ГОРОДА

Статья является попыткой проанализировать и описать влияние феномена «инструментального разума» на творческую деятельность. Значение городского пространства как онтологической дани в этом отношении.

Ключевые слова: город, homo urbicus, рефлексия, «инструментальный разум», формализованный разум, калькуляция, рациональное, иррациональное.



Роман ТАРНАВСЬКИЙ

АНТРОПОЛОГІЧНО-ЕТНОЛОГІЧНИЙ ІНСТИТУТ ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ НАУКОВОЇ ШКОЛИ ЯНА ЧЕКАНОВСЬКОГО

Йдеться про представників Львівської антропологічної школи Яна Чекановського, сформованої вченим у міжвоєнний період, головно на базі працівників Антропологічно-етнологічного інституту Львівського університету. Розглянуто наукові праці таких представників цієї наукової школи, як Болеслав Росінський, Станіслав Клімек, Марта Григлашевська, Тадеуш Генцель, Ростислав Єндик, Кароль Стояновський, Ян Брик, Ірена Ульбрих-Кудельська, Гізеля Лемперт, Соломон Чортковер, Станіслав Жеймо-Жейміс, Францішек Вокрой.

Ключові слова: антропологія, Антропологічно-етнологічний інститут, Львівський університет, наукова школа, раса, антропологічний тип.

Упродовж 1910—1930-х рр. Львівський університет був одним із світових антропологічних центрів. Антропологія тоді розглядалася у контексті історичних дисциплін, вивчалася у поєднанні з етнологією та первісною історією. У радянський час цей зв'язок був порушений й викладання антропології відбувалося в основному у рамках вивчення природничих наук. На жаль, у нинішній українській народознавчій науці антропології відведене незначне місце. Дається взнаки нестача спеціалістів-антропологів серед народознавців; антропологія й далі вивчається, переважно як біологічна дисципліна.

Характеризуючи історіографію розвитку антропології у Львівському університеті, відзначимо, що діяльність кафедри антропології та етнології (з 1936 р. — кафедри антропології) й Антропологічно-етнологічного інституту Львівського університету, які впродовж 1913—1939/1941 рр. очолював відомий польський антрополог Ян Чекановський, висвітлена в його власних монографіях, статтях і повідомленнях [23—26]. Бібліографія наукових досліджень, присвячених окремо Я. Чекановському, величезна (наголосимо на статтях його учнів — Юзефа Ґаєка [29] та Францішека Вокроя [71; 72]). Натомість спеціальних досліджень про інших працівників очолених ним кафедри й інституту майже немає (це, передусім, статті у довідкових виданнях [12—16; 20]). Наголосимо лише, що біографію та наукові погляди відомого українського антрополога Ростислава Єндика, який певний час працював в Антропологічно-етнологічному інституті під керівництвом Я. Чекановського, в одній зі своїх статей докладно охарактеризував сучасний львівський етнолог Михайло Глушко [11, с. 414, 416, 419—421, 428, 432—434].

Зважаючи на висловлене, метою цієї статті є характеристика наукових поглядів учнів Я. Чекановського, які у 1920—1930-х рр. працювали у Львівському університеті, й відомі під назвою «Львівська антропологічна школа». На жаль, більшість з цих учених майже не відома серед українських народознавців, хоча результати їхніх досліджень, поза сумнівом, заслуговують на увагу.

У 1913 р. у Львівському університеті було відкрито кафедру антропології та етнології під керівництвом відомого вченого Яна Чекановського. Практично відразу ж після створення кафедри Я. Чекановський організував при ній Антропологічно-етнологічний інститут (заклад) — підрозділ науково-навчального характеру. У ньому на асистентських посадах (заступника асистен-

та (демонстратора), молодшого асистента, старшого асистента або асистента-волонтера) почали працювати найталановитіші учні Я. Чекановського — переважно випускники навчального відділення «Антропологія, етнологія, первісна історія» (до 1923 р. — «Антропологія та етнологія»). Згодом саме вони стали основою т. зв. Львівської антропологічної школи, яка у міжвоєнний період здобула світове визнання [18; 19; 24; 25].

Представників цієї наукової школи об'єднувала, передусім, обґрунтована Я. Чекановським методологія антропологічних досліджень. Вона базувалася на твердженні, що морфологічні особливості населення формувалися в результаті взаємодії декількох «антропологічних складників» («рас»), змішання яких спричинило виникнення й перехідних типів. Різні людські колективи відзначаються кількісним співвідношенням різних «антропологічних складників», для визначення якого Я. Чекановський розробив власну систему математичного аналізу [17, с. 47]. Відзначимо, що саме цей учений першим у Польщі застосував математичну статистику для систематики людини, а його праця «Нарис статистичних методів у застосуванні до антропології» («Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologji») [26] стала одним з перших у світі досліджень зі статистики і тривалий період використовувалася як єдиний польський підручник з цієї дисципліни.

Тепер охарактеризуємо наукові погляди головних представників Львівської антропологічної школи Я. Чекановського.

Упродовж 1921—1925 рр. посаду молодшого асистента Антропологічно-етнологічного інституту обіймав Константин Собольський [25, s. 183]. З його наукових праць «університетського періоду» варто відзначити статтю «Антропологічна характеристика населення Вілейського повіту» («Charakterystyka antropologiczna ludności powiatu wilejskiego») [65], у якій молодий дослідник описав антропологічні особливості населення околиць міста Вілейська тодішнього Віленського воєводства Другої Речі Посполитої (нині — Вілейського району Білорусі).

У 1921 р. старшим асистентом Антропологічно-етнологічного інституту Львівського університету призначили Болеслава Росінського. На той час він уже був доктором філософії з антропології (тема його докторської праці — «Антропологічна характеристика населення Пултуського повіту»), мав потужний науковий доробок: статті «Дослідження щелеп з польських земель» («Badania nad żuchwami z ziem polskich»), «Антропологічна характеристика населення села Кашиць та околиць Пшеворська в Галичині» («Charakterystyka antropologiczna ludności wsi Kaszyc i okolic Przeworska w Galicji»), а також статті та повідомлення з теми докторської праці [6, арк. 198; 53; 54]. Відзначимо, що її основою стали матеріали польового антропологічного дослідження населення семи сіл ґміни Големб'є Пултуського повіту Варшавського воєводства, зібрані Б. Росінським за дорученням Інституту антропологічних наук Варшавського наукового товариства у 1918—1919 роках. Спираючись, насамперед, на методику Рудольфа Мартіна, Фелікса фон Лушана, Я. Чекановського та інших антропологів, дослідник описав головні антропологічні ознаки (зріст, пігментацію шкіри, показники голови, обличчя, носа, губ тощо) населення обстежених теренів.

На початку 1920-х рр., уже працюючи під керівництвом Я. Чекановського, Б. Росінський опублікував низку наукових статей, зокрема «З антропологічних досліджень зубів» («Z badań antropologicznych nad uzębieniem») і «Дослідження знайдених у Польщі неолітичних черепів» («Studia nad czaszkami neolitycznymi znalezionymi w Polsce») [6, арк. 198]. У 1925 р. він габілітувався (отримав право викладання в університеті) на підставі праці «Доісторичний і сучасний острів Крит в антропологічному відношенні» («Wyspa Kreta przedhistoryczna i współczesna pod względem antropologicznym») [62; 63]. У ній Б. Росінський охарактеризував антропологічні особливості населення Криту на підставі досліджень Ф. фон Лушана, а також краніологічного матеріалу населення середньо-мінойської доби (близько 2000—1580 р. до н. е.) та черепів сучасного населення острова з каплиць цвинтарів міст Іракліон і Кидонія. На основі отриманих даних дослідник дійшов висновку, що населення Криту в давнину належало до середземноморського антропологічного типу. Заселення острова відбувалося з Європи, адже в неоліті населення, подібне за антропологічними ознаками до критського, проживало на Балканському півострові та на теренах Центральної Європи. Впродовж історії населення Криту зазнало значних змін: відбулася його індоєвропеїзація, яка відобразилася, передусім, у наявності північноєвропейських та інших домішок у переважаючому середземноморському антропологічному типі. Заздалегідь додамо, що в 1926 р. Б. Росінського номінували

доцентом, а у 1934 р. — титулярним професором. Проте він одночасно й надалі працював старшим асистентом, а упродовж 1930—1939 рр. — ад'юнктом Антропологічно-етнологічного інституту [1, арк. 3, 6; 4, арк. 6; 25, s. 183].

У другій половині 1920-х — у 1930-х рр. учений опублікував статті, присвячені антропологічно-соціальній проблематиці («Спостереження з пограниччя антропології та соціології» / «Spostrzeżenia z pogranicza antropologji i socjologji» [59]), спадковості антропологічних ознак («З досліджень спадковості у людини» / «Z badań nad dziedzicznością u człowieka» [1, арк. 6], «Чи може навколишнє середовище спричинити в людини генетичні зміни» / «Does the enviroment cause the genetical change in man?» [55], «Про спадковість у людини кольору райдужної оболонки ока» / «O dziedziczności barwy tęczówki u człowieka», «Таблиці успадкування антропологічного типу» / «Tabela dziedziczenia typu antropologicznego» [1, арк. 6]), антропологічним особливостям емігрантів до Сполучених Штатів Америки («Поляки в Техасі» / «Polacy w Texasie» [58], «Американці польського походження в Техасі» / «The American People of Polish Origin in Texas» [60], «Польська еміграція в Сполучених Штатах Америки з погляду антропології» / «Emigracja polska w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej pod względem antropologicznym», «Європейська еміграція до Сполучених Штатів Америки з погляду антропології» / «Emigracje europejskie do Stanów Zjednoczonych A.P. pod względem antropologicznym» [56]). Також учений готував матеріали до підручника «Онтогенетичний розвиток людини» («Rozwoj ontogenetyczny człowieka») [1, арк. 7]. Серед праць Б. Росінського цього періоду варто відзначити й статті, присвячені антропології народів Океанії: «Маорі і маріорі» («Maori i Mariori») [57], «Черепи телеїв з Бугенвіля» («Czaszki Telei z Bougainville») [61], «Черепи з півострова Газелі та Маркізьких островів» («Czaszki z półwyspu Gazeli i wyspy Marquesas») [54].

Коли в 1925 р. К. Собольський залишив посаду молодшого асистента Антропологічно-етнологічного інституту, ставку розділили на дві ставки демонстраторів. Ці посади обійняли Станіслав Клімек і Марта Ґриґлашевська. За твердженням Я. Чекановського, вже в 1926 р. С. Клімек отримав повну ставку молодшого асистента інституту [25, s. 183]. Проте матеріали його архівної справи дають змогу до певної міри уточнити ці дані: посаду молодшого асистента він обіймав у 1927—1931 рр., а в 1931—1932 рр. був старшим асистентом. У 1927 р. молодий дослідник захистив докторат, а перед від'їздом до США (як стипендіат Фонду Рокфеллера у 1932—1933 рр. він стажувався у Каліфорнійському університеті) встиг габілітуватися (1932) [10].

Свою наукову діяльність як антрополог С. Клімек розпочав у другій половині 1920-х рр. написанням рецензій на антропологічні праці [39; 43], тоді ж зацікавився палеоантропологією [36]. Наприкінці 1920-х — у 1930-х рр. він став одним з провідних дослідників антропології азійських народів. У 1927—1928 рр., спершу як статті в журналі «Kosmos», а згодом окремими брошурами з'явилися праці С. Клімека «Дослідження краніології Північної, Середньої та Східної Азії» («Studja nad kranjologją Azji Północnej, Środkowej i Wschodniej») [46; 47] (саме на її підставі досліднику надали ступінь доктора філософії з антропології) та «Про палеоазійські й ескімоські черепи (Статистичний аналіз матеріалів Г. Монтадона)» («O czaszkach paleoazjatyckich i eskimoskich (Analiza statystyczna materjalów G. Montadona)») [41; 42]. Перша присвячена аналізу 256 черепів (відомості про них С. Клімек почерпнув з опублікованих джерел), серед яких 67 належали монголам, 56 — китайцям, 46 — сибірським теленгетам, 39 — чукчам, 16 — корейцям, 13 — айнам, 10 — японцям, п'ять — ескімосам, чотири — алеутам. Опрацювання цього краніологічного матеріалу за допомогою методу статистичного аналізу Я. Чекановського дало змогу С. Клімеку виокремити на досліджуваних теренах палеоазійський, тихоокеанський, центральноазійський, лапоноїдний та арктичний антропологічні типи. Натомість розвідка «Про палеоазійські та ескімоські черепи (Статистичний аналіз матеріалів Г. Монтадона)» важлива тим, що у ній учений дійшов висновку: докладний аналіз палеоазійського краніологічного матеріалу важливий не лише для дослідження антропології Азії, а є, фактично, вступом до антропології народів Америки, яка усе більше почала цікавити С. Клімека. З цього часу, паралельно з дослідженням антропологічних особливостей азійських народів (праці, присвячені краніології тибетців та етносів західної частини Сибіру [38], а також самодійців [37]), він публікував дослідження про американських індіанців.

Уже наприкінці 1920-х рр. світ побачила розвідка С. Клімека «Внесок до краніології американських індіанців» («Przyczynek do kranjologji Indjan amerykańskich»)

[44; 45]. Її джерельною базою стала, передусім, інформація про краніологічні збірки Національного музею США у Вашингтоні, почерпнута з наукової літератури, а також відомості з праць відомих учених Юзефа Семірадзького та Рудольфа Вірхова. Слідом за Ю. Семірадзьким, серед первісного населення Південної Америки С. Клімек виділив як основні «расові елементи» ескімоїдний та монголоїдний типи, а також карибську «расу» та «расу» тупі-гуарані. Завдяки інформації з монографії Р. Вірхова дослідник проаналізув 22 черепи, які належали мешканцям території від Лабрадору до Вогняної Землі. На основі опрацьованого матеріалу С. Клімек дійшов висновку, що до складу первісного населення Америки входило чотири головні «расові складники» азійського походження, які визначили й однойменні антропологічні типи: палеоамериканський, арктичний, центральноазійський і тихоокеанський.

На початку 1930-х рр. С. Клімек зацікавився антропологічним районуванням. Ця тема була актуальною у зв'язку зі слабкою розробкою, проблему ускладнювала й розбіжність антропологічної термінології, яку вживали у свої працях різні вчені. В 1932 р. дослідник опублікував розвідку «Синтетична карта антропології Ефіопії та Судану» («Carta antropologica sintetica dell'Etiopia e dell Sudan») [35] та свою габілітаційну працю «Антропологічне районування» («Terytorja antropologiczne») [48], присвячену територіальному розміщенню «расових складників». Своєю метою у цій праці С. Клімек визначив створення карти антропологічного районування світу. Частиною методики, яку застосував учений, було виділення окремих провінцій на основі антропологічної схожості населення певних територій (у цьому С. Клімек опирався, передусім, на методи Я. Чекановського). На основі морфологічного критерію учений згрупував народи світу за расами та антропологічними типами: «жовта раса» включала лапоноїдний, центральноазійський, тихоокеанський, арктичний, палеоамериканський, палеоазійський, праслов'янський антропологічні типи, «біла раса» — нордичний, субнордичний, північно-західний, іберійсько-острівний або середземноморський, літоральний, вірменоїдний, динарський, альпійський, орієнтальний, меридіональний, а «чорна раса» — нігерський, австро-африканський, австралоїдний, негроїдний та пігмейський антропологічні типи. Той самий морфологічний критерій дав змогу С. Клімеку систематизувати антропологічні типи за групами. Наприклад, антропологічні типи, поширені серед європейців, учений згрупував у нордичну (нордичний, субнордичний, північно-західний типи), східну (лапоноїдний, праслов'янський), кавказько-альпійську (вірменоїдний, динарський, альпійський) та середземноморську (іберійсько-острівний, літоральний) групи. Далі С. Клімек зробив окрему антропологічну характеристику Азії, Африки, Австралії та Океанії, Америки та Європи. Наприкінці праці вчений навів антропологічну карту світу, де різними кольорами позначив різні «антропологічні складники».

Важливою у науковій біографії С. Клімека стала стаття «Кількісний метод у дослідженнях історії культури» («Metoda ilościowa w badaniach nad historją kultury») [40]. З часу її публікації ученого все більше почала цікавити етнологічна тематика, особливо пов'язана з культурою американських індіанців (у середині 1930-х рр. вона стала основною у дослідженнях С. Клімека). У 1935 р., у співавторстві, він опублікував працю «Аналіз матеріальної культури людей тупі» («An Analysis of the Material Culture of the Tupi People») [34], присвячену структурному аналізу, передусім, матеріальної культури південноамериканського етносу тупі (основою для цього дослідження стали опубліковані джерела). Проте найбільшим досягненням С. Клімека в цей час можна вважати дві його праці з серії «Розподіл культурних елементів» («Culture Element Distribution»): «Структура культури індіанців Каліфорнії» («Structure of California Indian Culture») [49] та «Яна» («Yana») [50]. Остання написана у співавторстві з Едвардом Вілсоном Ґіффордом, відомим у майбутньому американським народознавцем, тоді — куратором Музею антропології Каліфорнійського університету м. Берклі (нині — Музей антропології Фібі А. Херст). Передмови до обидвох цих праць написав Альфред Кребер — професор антропології Каліфорнійського університету, директор уже згаданого Музею антропології, один з найвидатніших американських народознавців першої половини XX ст., учень засновника історичної школи в американській культурній антропології Франца Боаса [78].

До 1929 р. в Антропологічно-етнологічному інституті Львівського університету на посаді демонстратора працювала й уже згадана М. Ґриґлашевська (займалася дослідженням антропологічних особливостей швейцарців [8; 30]). У 1933—1936 рр. старшим асистентом інституту був Тадеуш Генцель, який досліджував пігмеїв Центральної Африки [31].

Крім згаданих штатних працівників (К. Собольський, Б. Росінський, С. Клімек, М. Ґриґлашевська та Т. Генцель), в Антропологічно-етнологічному інституті працювала й низка волонтерів (за свою роботу вони не отримували платні), зокрема Кароль Стояновський, Ян Брик, Ірена Ульбрих-Кудельська, Ґізеля Ламперт. Працюючи в Антропологічно-етнологічному інституті у вільний від основної роботи час, ці ентузіасти мали змогу проводити на його базі (під керівництвом Я. Чекановського) свої наукові дослідження.

Серед праць антропологічної тематики відомого у майбутньому історика та археолога К. Стояновського були статті «Краніологічні типи Польщі» («Typy kranjologiczne Polski») [67], «Расові відмінності чоловічих геніталій, а circumcisio» («Rasowe zróżnicowanie genitaljów męskich, a circumcisio») [65] та «Нариси до первісної антропології Північної Європи» («Szkice do prehistorycznej antropologji Europy północnej») [66]. В останній з них учений проаналізував інформацію про черепи неолітичного населення Швеції, Данії, Англії та північної частини Німеччини, а також шведський краніологічний матеріал залізного віку. На основі праці «Краніологічні типи Польщі» у 1924 р. К. Стояновський здобув ступінь доктора філософії, а на основі «Нарисів до первісної антропології Північної Європи», вже працюючи у Познанському університеті, — габілітувався (1927).

Я. Брик у другій половині 1920-х рр. опублікував статтю, присвячену краніологічному матеріалу з передмістя Мюнхена [21], а на початку 1930-х рр. — «Антропологічні типи Південно-Східної Польщі з огляду на фізичні розвиток та підготовку» («Typy antropologiczne południowo-wschodniej Polski pod względem rozwoju i sprawności fizycznej») [22]. Ця стаття вченого отримала нагороду на Другому конкурсі наукових робіт Об'єднання асистентів Університету Яна Казимира у Львові та Академії ветеринарної медицини у Львові. Основою для її написання стали матеріали антропометричного обстеження 83 юнаків (переважно 1904—1907 рр. народження), які в 1925 р. прибули до Львова для проходження курсу військової підготовки. Ці юнаки походили з Дрогобицького, Золочівського, Львівського, Рава-Руського, Бережанського, Борщівського, Бучацького, Збаразького, Чортківського, Тернопільського, Калуського, Коломийського та Станіславівського повітів. Їхні антропометричні виміри Я. Брик виконав за підручником Р. Мартіна. Під час опрацювання отриманих даних та написання статті, метою якої був аналіз впливу фізичних навантажень (бігу, стрибків, різноманітних вправ) на організм людини, молодому досліднику допомагали порадами Я. Чекановський, С. Клімек і Т. Генцель.

Авторству І. Ульбрих-Кудельської належить стаття «Людина пізнього палеоліту» («Człowiek młodszego paleolitu») [69]. У ній дослідниця зробила загальний огляд ориньякської та мадленської культур, знахідок т. зв. епіпалеоліту (кінцевого періоду пізнього палеоліту), палеолітичного мистецтва, подала «історичний огляд рас палеоліту», зазначивши, що в ранньому палеоліті можна виокремити лише одну довгоголову «расу» неандертальців, натомість у пізньому палеоліті — довгоголові «раси» кроманьйон, ориньяк і грімальді.

Щодо Ґ. Ламперт, то вона досліджувала антропологічні особливості євреїв [51].

У 1929—1930 та 1933—1934 рр. асистентом-волонтером Антропологічно-етнологічного інституту Львівського університету працював Роман Ростислав Єндик — один з найвідоміших українських антропологів XX ст. У червні 1930 р., як працю на здобуття ступеня доктора філософії з антропології та давньої історії, Р. Єндик представив на розгляд ради гуманітарного факультету університету дослідження «Краніологічний аналіз Львівської козацької могили XVII ст.» («Analiza kranjologiczna Lwowskiej mogiły kozackiej z XVII w.») [5, арк. 2, 7]. У вступі до нього вчений писав: «Львів, як старе місто, містить велику кількість історичних пам'яток, висвітлених у публікаціях лише частково, які можуть пролити багато нового світла на низку історичних, соціальних, антропологічних та інших питань. До такої категорії належать також краніологічні матеріали, які є предметом цієї праці. Знайдені у 1925 р. під час ремонту каналів на площі при перетині вулиць Баторія, Кохановського та Пілсудського (нині — вулиці князя Романа, Костя Левицького та Івана Франка. — *Р. Т.*), ці кістки становлять вміст козацької могили з часів облоги Львова Богданом Хмельницьким у 1648 р.» [5, арк. 10].

Обсяг текстової частини «Краніологічного аналізу Львівської козацької могили XVII ст.» (разом зі вступом, висновками та списком використаних джерел і літератури) становить 48 сторінок друкованого тексту, проте, зважаючи на значну кількість таблиць з важливим статистичним матеріалом, обсяг праці Р. Єндика становить 130 аркушів архівної справи (без 10 аркушів

матеріалів технічної документації: автобіографії автора, відомостей про час захисту докторської роботи, її рецензентів тощо). Структурно вона поділена на декілька частин, серед яких: «Систематика матеріалу» (поділ наявного краніологічного матеріалу — більше 200 черепів — на чотири групи за таким критерієм, як ступінь пошкодження), «Стан поховання, стать і вік черепів», «Статистичний аналіз» та «Морфологічний аналіз».

Під час написання докторської праці, крім антропологічних джерел, Р. Єндик використав і матеріали історичних досліджень Михайла Грушевського, В'ячеслава Липинського, Степана Томашівського та інших учених. Це дало йому змогу зіставити різні види та типи джерел і на їхній основі прийти до обґрунтованих висновків. Проведений Р. Єндиком антропологічний аналіз наявного в досліджуваному похованні краніологічного матеріалу підтвердив свідчення письмових джерел про те, що для штурму Львова Б. Хмельницький використав, передусім, не козаків, життя яких беріг, а галицьких селян, залучених до його війська під час походу західноукраїнськими землями, а також татар. Той факт, що знайдена могила знаходилась у передмісті Львова — на незначній віддалі від міських мурів, а також те, що крім людських кісток у ній знайшли кістки коней, на думку Р. Єндика, є доказом того, що полеглих поховали львів'яни, відразу після від'їзду козаків з-під Львова.

З інших праць Р. Єндика періоду його роботи у Львівському університеті варто назвати статтю «Аланські черепи з VIII—IX століть» («Czaszki Alańskie z VIII—IX wieku») [32] (присвячену антропологічним особливостям краніологічного матеріалу з кургану VIII—IX ст. у с. Верхній Салтів, нині Вовчанського р-ну Харківської обл.) та «Стародавня Греція з антропологічного погляду» («Hellada starożytna pod względem antropologicznym») [33].

З 1 квітня 1931 р. по 7 грудня 1939 р. асистентом-волонтером Антропологічно-етнологічного інституту Львівського університету працював Саломон (Соломон) Чортковер. У 1931 р., після успішного захисту докторської праці «Доісторична Іспанія в расовому відношенні» («Hiszpania przedhistoryczna w świetle rasowym»), йому надали ступінь доктора філософії з антропології [2, арк. 92]. Докторська праця молодого дослідника стала основою його монографії 1939 р. «Расова характеристика доісторичного населення Піренейського півострова» («Charakter rasowy przedhistorycznej ludności Półwyspu Pirenejskiego») [27]. У ній С. Чортковер спершу розглянув етапи первісної історії (епохи палеоліту, мезоліту та неоліту) досліджуваних теренів, проаналізувавши дані про кістяні рештки, знайдені на території півострова. На неоліті вчений зупинився докладніше, адже саме на основі остеологічного матеріалу з цієї археологічної епохи стало можливим виділити чіткі расові особливості населення. С. Чортковер вважав за доцільне поділити територію Піренейського півострова в часи неоліту на декілька районів (археологічних культур), а саме — альмерійський (на півдні сучасної Іспанії), центральний, португальський або західний, та піренейський. Щодо альмерійського району, дослідник особливу увагу звернув на племена іберів, яких вважав спорідненими з берберами Північної Африки, а при характеристиці піренейського району поділив його на три територіальні групи: Країну басків, піренейську зону Каталонії та південно-західну частину Франції. На основі наявних у його розпорядженні даних, учений дійшов до таких висновків: доіберійська основа населення Піренейського півострова становила середземноморський елемент з певними домішками негроїдного елемента; ібери — представники, передусім, хаміто-орієнтального елемента, натомість баски належать до вірменоїдного типу.

Однією з головних проблем, які досліджував С. Чортковер, були антропологічні особливості євреїв (зважаючи на нацистську пропаганду в 1930-х рр., спростування расистських теорій у цей час набуло надзвичайної актуальності). Цій темі присвячена велика кількість статей дослідника. Він присвятив статтю також расовому складу караїмів [2, арк. 96—102; 28].

Іншим аспектом наукових зацікавлень С. Чортковера була стоматологічна антропологія. Працюючи в Антропологічно-етнологічному інституті, упродовж 1932—1939 рр. він був водночас асистентом Стоматологічної клініки Львівського університету під керівництвом Антонія Цешинського: опікувався її бібліотекою та редагував наукові видання, був секретарем журналу «Polska Stomatologia». Саме завдяки цій співпраці з двома вказаними підрозділами Львівського університету С. Чортковер став одним із засновників стоматологічної антропології. Його авторству належить значна кількість статей з цієї субдисципліни антропології, зокрема: «Про спадковість прогнатизму» («O dziedziczności progenii»), «Антропологічний чинник у стоматологічній проблематиці» («Czynnik antropologiczny w zagadnieniach stomatologicznych») тощо [2, арк. 96; 7, арк. 3].

Одним з небагатьох працівників Антропологічно-етнологічного інституту, який, на відміну від згаданих дослідників, не закінчив Львівський університет, був Станіслав Жеймо-Жеймis (випускник Яґеллонського університету, учень відомого польського антрополога Юліана Тальки-Гринцевича). У 1931 р. молодий учений отримав стипендію Фундації народної культури Яґеллонського університету, використавши її для стажування у Львівському університеті — у Я. Чекановського. Прибувши до Львова, С. Жеймо-Жеймis з 1931 р. став працювати в Антропологічно-етнологічному інституті Львівського університету [9, арк. 7]. Саме у «львівський» період він написав більшість своїх наукових розвідок: «Населення лужицько-шльонсько-чеського пограниччя» («Ludność rubieży łużycko-śląsko-czeskiej») [73], «Проблема висоти голови та ієрархія антропологічних особливостей» («Problem wysokości głowy a hierarchja cech antropologicznych») [74], «Проблеми систематики в науці про людину» («Zagadnienia systematyczne w nauce o człowieku») [77], «Село Палуцька. Антропологічно-соціальне дослідження» («Wieś Pałucka. Studjum antropologiczno-socjalne») [9, арк. 8; 77], «Расова структура Скандинавії» («Struktura rasowa Skandynawji») [75].

У 1936 р. С. Жеймо-Жеймis габілітувався у Львівському університеті на підставі роботи «Проблема лопарів у Європі» («Problem Lapończyków w Europie») [9, арк. 7]. Саме відтоді вчений міг би вважатися доцентом кафедри антропології Львівського університету, проте так і не приступив до читання лекцій на його навчальному відділенні «Антропологія, етнологія, первісна історія». Переїхавши до Варшави, він розпочав викладати у Варшавському університеті, водночас працюючи в Антропологічному інституті Варшавського наукового товариства, фактично — під керівництвом ще одного учня Я. Чекановського — Яна Мидлярського [72].

Після того, як С. Жеймо-Жеймis полишив роботу в Антропологічно-етнологічному інституті Львівського університету, з жовтня 1936 р. його асистентом-волонтером став Францішек Вокрой. Саме під час роботи в цьому інституті географ Ф. Вокрой розпочав антропологічні дослідження, на основі яких написав розвідки «Антропологічні дослідження населення околиць Львова. Село Підберіжці» («Badania antropologiczne nad ludnością okolic Lwowa. Wieś Podbereżce») та «Кубанські козаки з антропологічного погляду» («Kozacy Kubańscy pod względem antropologicznym»). Для написання першої з цих статей у 1936 р. Ф. Вокрой провів антропологічні виміри близько 300 мешканців с. Підберіжці (йомовірно — села Підберізці чи Підбірці нинішнього Пустомитівського р-ну Львівської обл.). Упродовж 1936—1938 рр. він проводив антропологічні виміри львівських абітурієнтів (кожного року — бл. 2500 осіб), а в 1937 р. — робітників і торговців (бл. 500 осіб) та випускників шкіл Львова (бл. 350 осіб). Також Ф. Вокроя цікавили антропологічні особливості етнографічних груп українців Карпат: спершу вчений здійснив польові антропологічні дослідження на теренах Гуцульщини (обстежив бл. 500 осіб у районі Микуличин — Ворохта), а в 1939 р. — на території Лемківщини (обстежив бл. 500 осіб в околицях Криниці, нині м. Криниця-Здруй Новосондецького повіту Малопольського воєводства Польщі). У тому ж 1939 р. Ф. Вокрой провів антропологічні виміри населення (бл. 900 осіб) німецьких колоній у Стрийському, Самбірськогому та Добромильському повітах тодішнього Львівського воєводства [3, арк. 4].

Щодо результатів польового антропологічного дослідження, проведеного Ф. Вокроєм на Лемківщині в 1939 р., то вчений дослідив два населені пункти на південному заході від Криниці-Здруй — Криниця-Село та Поврозник. Він обстежив 375 місцевих мешканців: 258 чоловіків та 117 жінок, яких поділив на чотири вікові групи приблизно по сорок осіб кожна: від 19 до 33 років, від 34 до 39 років, від 40 до 49 років і від 50 до 61 року. Цей матеріал Ф. Вокрой обробив за методом Я. Чекановського. Отримані результати він мав представити на з'їзді курортних лікарів у Криниці-Здруй, поряд з іншими працями, дотичними до курорту та його околиць, проте цьому перешкодив початок Другої світової війни. Лише в 1952 р. Ф. Вокрой оприлюднив результати свого дослідження, опублікувавши об'ємну статтю «Антропологічна характеристика населення з околиць Криниці» («Charakterystyka antropologiczna ludności z okolic Krynicy») [70]. У ній учений навів такі висновкові твердження: склад мешканців Криниці-Села вказує на волоський характер поселення, адже його населення характеризує порівняно високий процент вірменоїдних ознак; натомість населення Поврозника в антропологічному відношенні має ті ж риси, що й степове (причорноморське) населення, зокрема, високий відсоток середзем-

номорських ознак. Таким чином, ці два сусідні села, на думку Ф. Вокроя, мають різне походження: мешканці Криниці-Села є нащадками т. зв. волохів (племен кочовиків-скотарів), а мешканці Поврозника — українського населення Степової зони, яке під тиском монголів і турків мігрувало й оселилося у передгір'ях Карпат та басейні Дністра.

Зазначимо, що ці твердження Ф. Вокроя, особливо щодо населення Криниці-Села, можуть бути піддані критиці, зокрема з боку противників т. зв. волоської колонізації Карпат. Проте спростовувати чи, навпаки, підтримувати їх можна лише після докладного вивчення проблеми. На цей момент ми обмежуємося лише вказівкою на працю Ф. Вокроя як позицію антропологічної історіографії.

З наведеного у статті матеріалу можна зробити такі висновки.

Упродовж 1910—1930-х рр., завдяки видатному антропологу Я. Чекановському, Львівський університет перетворився на один з провідних антропологічних центрів міжвоєнної Європи — осередок формування Львівської антропологічної школи. Її становленню надзвичайно сприяв Антропологічно-етнологічний інститут — науково-навчальний підрозділ Львівського університету, де його випускники могли вдосконалювати та розвивати свої здібності до науки.

Представники Львівської антропологічної школи під час своїх досліджень, які стосувалися, здебільшого, антропологічного районування світу, антропологічних особливостей давнього та сучасного населення певних частин Європи, Америки, Азії чи Африки, застосовували методологію антропологічних досліджень Я. Чекановського, передусім, метод математичної статистики, його концепцію про антропологічні типи та расові складники.

Велике значення для становлення учнів Я. Чекановського як науковців мав також журнал «Kosmos» — друкований орган Товариства природознавців імені Коперника (видавася силами учених-природничників Львівського університету), адже саме у цьому журналі було опубліковано більшість праць представників Львівської антропологічної школи.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. Р-119. — Оп. 1. — Спр. 157а (Личное дело профессора Росинского Болеслава Яновича). — 7 арк.
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. Р-119. — Оп. 1. — Спр. 252а (Чортковер Соломон Ілліч). — 114 арк.
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. Р-119. — Оп. 1. — Спр. 457 (Личное дело ассистента Вокроя Франца Казимировича). — 6 арк.
4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. Р-119. — Оп. 1. — Спр. 1242 (Личное дело Росинского Б.И.). — 15 арк.
5. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 4. — Спр. 257 (Докторская диссертация Ендык[а] Романа Ростислава на тему «Краниологичный анализ Львовской казацкой могилы XVII ст.» / Jendyk Rościsław. Analiza kranjologiczna Lwowskiej mogiły kozackiej z XVII w. — Lwów, 1930). — 140 арк.
6. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 5. — Спр. 1639 (Личное дело профессора Росинского Болеслава). — 198 арк.
7. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 5. — Спр. 2078 (Личное дело старшего ассистента Чортковера Соломона). — 3 арк.
8. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 5. — Спр. 513 (Личное дело ассистента Григлашевской Марты). — 9 арк.
9. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 5. — Спр. 663 (Личное дело доцента Жеймо-Жеймиса Станислава). — 19 арк.
10. Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 5. — Спр. 857 (Личное дело доцента Климека Станислава). — 403 арк.
11. *Глушко М.* Антропологічні студії в Науковому товаристві імені Шевченка (кінець XIX — 30-ті роки XX ст.) / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету. Серія історична. — 2010. — Вип 45 / за ред. О. Вінниченка. — С. 413—436.
12. *Глушко М.* Єндик Ростислав (Семкович Роман, Роєн) / М. Глушко // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. I: А-К / видавнича рада: І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 491.
13. *Мазур О.* Єндик Роман-Ростислав / О. Мазур // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. С. Павлюка. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 731—732.
14. *Мудрий М.* Вокрой (Wokroj) Францішек Людвік / М. Мудрий, Р. Тарнавський // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. I : А-К / видавнича рада: І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 302.
15. *Рачковський Г.* Генцель (Henzel) Тадеуш / Г. Рачковський // Encyclopedia. Львівський національний

університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. І: А-К / видавнича рада : І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 332.
16. *Рачковський Г.* Клімек (Klimek) Станіслав / Г. Рачковський // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. І: А-К / видавнича рада : І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка. 2011. — С. 609.
17. *Сегеда С.П.* Антропологія : Підручник для студентів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів / Сергій Сегеда. — К. : Либідь, 2009. — 424 с.
18. *Тарнавський Р.* Антропології кафедра / Р. Тарнавський // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. І: А-К / видавнича рада : І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 147—148.
19. *Тарнавський Р.* Антропологічно-етнологічний (антропологічний) інститут (заклад) / Р. Тарнавський // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. І: А-К / видавнича рада : І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 148.
20. *Тарнавський Р.* Жеймо-Жейміс (Źejmo-Źejmis) Станіслав / Р. Тарнавський // Encyclopedia. Львівський національний університет імені Івана Франка : в 2 т. Т. І: А-К / видавнича рада : І.О. Вакарчук (голова), М.В. Лозинський (заст. голови), Р.М. Шуст (заст. голови), В.М. Качмар (відп. секретар) та ін. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — С. 495.
21. *Bryk J.* Określenie czaszek z grobów rzędowych w Giesing / Jan Bryk // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1926. — T. LI. — Zesz. 1–4. — S. 925—934.
22. *Bryk J.* Typy antropologiczne południowo-wschodniej Polski pod względem rozwoju i sprawności fizycznej / Jan Bryk // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1930. — Serja A. — T. LV. — Zesz. 1—2. — S. 17—92.
23. *Czekanowski J.* Antropologia polska w międzywojennym dwudziestoleciu. 1919—1939 / Jan Czekanowski. — Warszawa : Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1948. — 221 s.
24. *Czekanowski J.* Sprawozdanie z działalności naukowej Zakładu Antropologiczno-Etnologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie za rok szkolny 1924(5) / Jan Czekanowski // Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie / red. A. Fischer. — Rok 1925. — Serja II. — T. IV (XXIV). — S. 190—193.
25. *Czekanowski J.* Z działalności Zakładu Antropologiczno-Etnologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie w piętnastoleciu. 1914—1928 / Jan Czekanowski // Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie / red. A. Fischer. — Rok 1928. — Serja II. — T. VII (XXVII). — S. 183—190.
26. *Czekanowski J.* Zarys metod statystycznych w zastosowaniu do antropologji / Jan Czekanowski. — Warszawa : Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1913. — IV + 228 s. — (Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. — III Wydział Nauk Matematycznych i Przyrodniczych. — № 5).
27. *Czortkower S.* Charakter rasowy przedhistorycznej ludności Półwyspu Pirenejskiego / Salomon Czortkower. — Lwów : Towarzystwo Naukowe, 1939. — (96 s. z 14 rysunkami w tekście).
28. *Czortkower S.* Podłoże rasowe Żydów kaukaskich / Salomon Czortkower // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie. — 1933. — T. XIII / red. P. Dąbkowski. — S. 107—108.
29. *Gajek J.* Czekanowski Jan / Józef Gajek // Nauka Polska. — 1958. — № 2. — S. 118—127.
30. *Gryglaszewska M.* Z badań nad kranjologją Szwajcarji / Martyna Gryglaszewska // Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce w r. 1927 / red. L. Sawicki. — Kraków : Komitet organizacijne II Z. S. G. E., 1930. — T. II. — S. 193.
31. *Henzel T.* Pigmeje centralno-afrykańscy / Tadeusz Henzel // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie / red. P. Dąbkowski. — 1933. — T. XIII. — S. 116—118.
32. *Jendyk R.* Czaszki Alańskie z VIII—IX wieku / Rościsław Jendyk // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika. — Rok 1930. — Serja A. — T. LV. — Zesz. 1—2 / red. I. Zakrzewski. — S. 127—148.
33. *Jendyk R.* Hellada starożytna pod względem antropologicznym / R. Jendyk // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie. — 1933. — T. XIII / red. P. Dąbkowski. — S. 115—116.
34. *Klimek S.* An Analysis of the Material Culture of the Tupi People / S. Klimek, W. Milke. — 1935. — January — March. — Vol. 37. — № 1. — (Reprinted from: American Anthropologist).
35. *Klimek S.* Carta antropologica sintetica dell'Etiopia e dell Sudan / Stanislao Klimek. — Firenze : Palazzo Nonfinito, 1932. — 26 p.
36. *Klimek S.* Contribution à la systématique des crânes épipaléolithiques / Stanislaw Klimek // Anthropologie. — Prague, 1928. — T. VI. — S. 99—109.
37. *Klimek S.* Contributo all'analisi raziale della serie craniologica dei Samoiedi / Stanislaw Klimek. — Firenze : Stabilimento Grafico Commerciale, 1931. — 22 p.
38. *Klimek S.* Dalsze studja nad kranjologją Azji / Stanisław Klimek // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrod-

ników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1930. — Serja A. — T. LV. — Zesz. 1—2. — S. 93—126.
39. *Klimek S.* J. Matiegka: Lebky a kosti ze staropražkých hřbitovů. (Anthropologie, II, 3—4, s. 183) / Stanisław Klimek // Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie / red. A. Fischer. — Rok 1925. — Serja II. — T. IV (XXIV). — S. 180—188.
40. *Klimek S.* Metoda ilościowa w badaniach nad historją kultury / Stanisław Klimek // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych / red. F. Bujak i J. Rutkowski. — 1934. — T. III. — S. 57—76.
41. *Klimek S.* O czaszkach paleoazjatyckich i eskimoskich (Analiza statystyczna materjalów G. Montadona) / Stanisław Klimek // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1927. — T. XLII. — Zesz. III—VI. — S. 759—781.
42. *Klimek S.* O czaszkach paleoazjatyckich i eskimoskich (Analiza statystyczna materjalów G. Montadona) / Stanisław Klimek. — Lwów : I Związkowa drukarnia we Lwowie, 1928. — 22 s.
43. *Klimek S.* O czaszkach praskich z XVIII wieku (Uwagi z powodu pracy J. Maly'ego «Staroprazské lebky, a kosti z hrobky kostela Sv. Karla Boromejského v Praze». Anthropologie, III, 1925 / Stanisław Klimek // Odbitka z : Przegląd Antropologiczny. Organ Polskiego Towarzystwa Antropologicznego. — Rok 1926. — T. I. — Zesz. I.
44. *Klimek S.* Przycznek do kranjologji Indjan amerykańskich / Stanisław Klimek / Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1928. — T. LIII. — Zesz. IV. — S. 809—829.
45. *Klimek S.* Przycznek do kranjologji Indjan amerykańskich / Stanisław Klimek. — Lwów : I Związkowa drukarnia we Lwowie, 1929. — 21 s.
46. *Klimek S.* Studja nad kranjologją Azji Północnej, Środkowej i Wschodniej / Stanisław Klimek // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1927. — T. LII. — Zesz. III—IV. — S. 665—713.
47. *Klimek S.* Studja nad kranjologją Azji Północnej, Środkowej i Wschodniej / Stanisław Klimek. — Lwów : I Związkowa drukarnia we Lwowie, 1928. — 48 s.
48. *Klimek S.* Terytorja antropologiczne / Stanisław Klimek. — Lwów ; Warszawa : Książnica-Atlas, 1932. — Zesz. XV. — S. 1—32. — (Prace Geograficzne, wydawane przez prof. E. Romera).
49. *Klimek S.* The Structure of California Indian Culture / Stanislav Klimek. — Berkeley, California : University of California Press, 1935. — 70 p. — (Seria «Culture Element Distribution». — T. Ited from: American Archaeology and Ethnology. — Vol. 37. — № 1. — P. 1—70).
50. *Klimek S.* Yana / E.W. Gifford, S. Klimek. — Berkeley ; California : University of California Press, 1936. — 30 p. — (Seria «Culture Element Distribution». — T. II ; Reprinted from: American Archaeology and Ethnology. — Vol. 37. — № 2. — P. 71—100).
51. *Lempertówna G.* Pryczynki lwowskie do antropologji Żydów / Gizela Lempertówna // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1927. — T. XLII. — Zesz. III—VI. — S. 782—819.
52. *Rosiński B.* Badania antropologiczne w powiecie pułtuskim / Bolesław Rosiński // Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce w r. 1927 / red. L. Sawicki. — Kraków : Komitet organizacijne II Z. S. G. E., 1930. — T. II. — S. 208.
53. *Rosińsk B.* Charakterystyka antropologiczna ludności powiatu pułtuskiego / X. dr. Bolesław Rosiński // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1923. — T. XLVIII. — Zesz. II—III. — S. 302—360.
54. *Rosiński B.* Czaszki z półwyspu Gazeli i z wysp Marquesas / Bolesław Rosiński // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie / red. P. Dąbkowski. — 1933. — T. XIII. — S. 47—48.
55. *Rosiński B.* Does the enviroment cause the genetical change in man? / Bolesław Rosiński // Proceedings of the VI International Congress of Genetics. — New York, 1932. — S. 383—385.
56. *Rosińsk B.* Emigracje europejskie do Stanów Zjednoczonych A.P. pod względem antropologicznym / Bolesław Rosiński // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie / red. P. Dąbkowski. — 1933. — T. XIII. — S. 199—201.
57. *Rosiński B.* Maori i Mariori. Charakterystyka antropologiczna / X. Bolesław Rosiński // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1927. — T. LII. — Zesz. III—IV. — S. 653—664.
58. *Rosiński B.* Polacy w Texasie / Bolesław Rosiński // Ziemia. Dwutygodnik krajoznawczy ilustrowany. Organ Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. — 1930. — Rok XV. — № 23. — S. 473—479.
59. *Rosiński B.* Spostrzeżenia z pogranicza antropologji i socjologji / Bolesław Rosiński // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. D. Szymkiewicz. — Rok 1929. — Serja B. — T. LIV. — S. 265—276.
60. *Rosinski B.* The American People of Polish Origin in Texas / Boleslav Rosinski // A Decade of Progress in Eugenics. Scientific papers of the Third International congress of eugenics, held at American Musuem of Natural History. New York. August 21—23. 1932. — Baltimore : The Williams & Wilkins Company, 1934. — P. 113—119.
61. *Rosiński B.* Czaszki Telei z Bougainville / Bolesław Rosiński // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika. — Rok 1932. — Serja A. — T. LVII. — Zesz. I—IV. — S. 1—17.
62. *Rosiński B.* Wyspa Kreta przedhistoryczna i współczesna pod względem antropologicznym / Bolesław Rosiński //

Pamiętnik IV Zjazdu Powszechnego Historyków Polskich w Poznaniu 6—8 grudnia 1925. Referaty. — Lwów : Polskie Towarzystwo Historyczne, 1925. — S. 1—4.
63. *Rosiński B*. Wyspa Kreta przedhistoryczna i współczesna pod względem antropologicznym / Bolesław Rosiński // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1925. — T. L. — Zesz. II—III. — S. 584—637.
64. *Sobolski K*. Charakterystyka antropologiczna ludności powiatu Wilejskiego / Konstanty Sobolski // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1925. — T. L. — Zesz. IV. — S. 1166—1225.
65. *Stojanowski K*. Rasowe zróżnicowanie genitaljów męskich, a circumcisio / Karol Stojanowski // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1925. — T. L. — Zesz. II—III. — S. 798—818.
66. *Stojanowski K*. Szkice do prehistorycznej antropologji Europy północnej / Karol Stojanowski // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1926. — T. LI. — S. 861—924.
67. *Stojanowski K*. Typy kranjologiczne Polski / Karol Stojanowski // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1924. — T. XLIX. — Zesz. III. — S. 660—766.
68. *Stojanowsk K*. Typy rasowe a typy sprawności fizycznej / Karol Stojanowski // Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce w r. 1927 / red. L. Sawicki. — Kraków : Komitet organizacijne II Z. S. G. E, 1930. — T. II. — S. 213—214.
69. *Ulbrich-Kudelska I*. Człowiek młodszego paleolitu / Irena Ulbrich-Kudelska // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. I. Zakrzewski. — Rok 1926. — T. LI. — Zesz. 1—4. — S. 777—860.
70. *Wokroj F.* Charakterystyka antropologiczna ludności z okolic Krynicy / Franciszek Wokroj // Przegląd Antropologiczny. — Rok 1952. — T. XVIII. — S. 97—158.
71. *Wokroj F.* Profesor Dr Jan Czekanowski (6.IX.1882—20.VII.1965) / Franciszek Wokroj // Slavia Occidentalis. — 1967. — T. XXVI. — S. 269—270.
72. Żejmo-Żejmis Stanisław / Słownik biologów polskich / pod red. S. Feliksiaka. — Warszawa, 1987. — S. 615.
73. *Żejmo-Żejmis S*. Ludność rubieży łużycko-śląsko-czeskiej / Stanisław Żejmo-Żejmis. — I Związkowa drukarnia we Lwowie, 1934. — Serja A. — T. LIX. — Zesz. IV. — S. 321—333. — (Odbitka z: Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika).
74. *Żejmis S*. Problem wysokości głowy a hierarchja cech antropologicznych / Stanisław Żejmis // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. S. Kulczyński. — Rok 1933. — Serja A. — T. LVIII. — Zesz. I—IV. — S. 393—403.
75. *Żejmo-Żejmis S*. Struktura rasowa Skandynawji / Stanisław Żejmo-Żejmis // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie / red. P. Dąbkowski. — 1933. — T. XIII. — S. 201—202.
76. *Żejmo-Żejmis S*. Wieś Pałucka. Studjum antropologiczno-socjalne / Stanisław Żejmo-Żejmis // Sprawozdanie Towarzystwa Naukowego we Lwowie / red. P. Dąbkowski. — 1933. — T. XIII. — S. 106—107.
77. *Żejmo-Żejmis St*. Zagadnienia systematyczne w nauce o człowieku / Stanisław Żejmo-Żejmis // Kosmos. Czasopismo Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika / red. D. Szymkiewicz. — Rok 1935. — Serja B. — T. XL. — S. 241—294.
78. Gifford Edward Winslow (Інтернет-ресурс). — Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Winslow_Gifford; Kroeber Alfred L. (Інтернет-ресурс). — Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_L. Kroeber.

Roman Tarnavsky

LVIV UNIVERSITARIAN INSTITUTE OF ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY AS THE BASIS OF JAN CZEKANOWSKI'S SCIENTIFIC SCHOOL

The article has dealt with Jan Czekanowski's Lviv anthropological school that was formed and headed by eminent scientist in the interwar period, mainly on the basis of staff employees' team of Institute for Anthropology and Ethnology of Lviv University. Exposition and evaluation of scientific achievements by a large group of gifted researchers have been presented against the background of 1920s—1930s epoch.

Keywords: anthropology, Institute of Anthropology and Ethnology, Lviv University, scientific school, race, anthropological type, craniometry.

Роман Тарнавский

АНТРОПОЛОГИЧЕСКО-ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ ЛЬВОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ ЯНА ЧЕКАНОВСКОГО

Речь идет о представителях Львовской антропологической школы Яна Чекановского, сформированной ученым в межвоенный период, в основном, на базе работников Антропологическо-этнологического института Львовского университета. Рассмотрены научные труды ряда представителей этой научной школы.

Ключевые слова: антропология, Антропологическо-этнологический институт, Львовский университет, научная школа, раса, антропологический тип, краниология.



Роман ГОЛИК

МІЖ ЕМАНСИПАЦІЄЮ Й НАРОДНОЮ ТРАДИЦІЄЮ: ЖІНКА, СТЕРЕОТИПИ ТА ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ НА СТОРІНКАХ ЛЬВІВСЬКОЇ ПЕРІОДИКИ 20—30 рр. ХХ ст.

Проаналізовано зміст і форму львівського журналу «Нова хата» (1925—1939). Автор розглядає це видання у контексті ідеологічних течій, матеріальної культури та повсякденного побуту 20—30 рр. ХХ ст. як відображення взаємодії феміністичного руху і народної традиції в українському соціумі міжвоєнної Галичини.

Ключові слова: «Нова Хата», жіноча преса, фемінізм, повсякдення життя, народна культура, модернізація, стереотип, історія, етнологія, культура

Жінка, народна культура та емансипація — ці поняття в історії європейської культури з'являлися в дуже різних конфігураціях. В одних контекстах жінка виступала берегинею народної культури (отже, тою, яка захищає її від віянь новітньої доби), в інших — навпаки, тою, котра радикально змінює традицію, чи й пориває з нею взагалі, творячи щось нове, «співзвучне часові». Український жіночий емансипаційний рух XIX—XX ст. також був сплавом багатьох, часто суперечливих, тенденцій.

Феміністичний дискурс галичанок, їхня суспільна та видавнича активність уже неодноразово ставали об'єктами наукових досліджень [2, 8, 18, 25—30, 36, 38]. Предметом комплексних наукових студій став також образ жінки в українській народній традиції [11]. У цьому контексті розвиток «жіночої» преси в Галичині у першій третині XX ст. — не просто черговий етап в історії українського книговидання, а й наслідок формування феміністичного руху й особливої субкультури, яку він приніс з собою, свідчення глибинних змін в ментальності тогочасного суспільства. Це — своєрідне «місце зустрічі та перетину» народної та елітарної культури, традиційного й новітнього бачення ролі жінки у суспільстві.

Наша робота — спроба проаналізувати форму й зміст галицьких «жіночих» видань 20—30-х рр. XX ст. як відображення духовної і матеріальної культури свого часу і, навпаки, як суспільний подразник, каталізатор змін у матеріальній та духовній сферах життя. Основним об'єктом нашого дослідження є «Нова хата» — один з найпопулярніших жіночих часописів Східної Галичини міжвоєнного часу. Заснований у 1925, цей журнал виходив до 1939 р., тож віддзеркалював еволюцію ідей та настроїв українців Галичини впродовж цього часу [25; 30]. Увесь цей період часопис мав одну мету: вивести українську жінку «з-за куліс» на «сцену» суспільного життя, зробити галичанок соціально активними, сприяти зміцненню їхньої національної свідомості та ідентичності.

Акценти, розставлені довкола цих тем, постійно змінювалися. Видавці першого номера журналу в червні 1925 р. зображали своє видання часописом для жінок, які цікавляться «модами» (модою) та раціональним веденням домашнього господарства. Персоніфікована «Нова хата» зверталася до читачок, репрезентуючи себе як їхню майбутню подругу-дорадницю в пошитті одягу, «легкому і дешевому» декоруванні оселі, збереженні краси й здоров'я, вмінні приготувати смачну їжу тощо. Редакція та-

кож прагнула визначити стратегію читання журналу, просячи читачок не викидати його, а передавати подругам, щоб ті стали його передплатницями [7]. Водночас навіть графічне оформлення номера сигналізувало про ширші задуми його авторів — прагнення пропагувати національну українську культуру та ідеї жіночого звільнення, емансипації; на підставі модерних уявлень й традиційних народних зразків сформувати «нову» українську жінку, здатну адекватно реагувати на виклики епохи.

Показовим є текст у формі листа під знаковою назвою «Переворот», опублікований у 1928 р. [24]. Його авторка — активна міська дівчина — заявляє своїй сільській подрузі, що обов'язково мусить зробити «революцію» в її житті. Вона вимагає від доньки священика, щоб та терміново почала займатися зимовим спортом і відкинула застиглі етикетні норми консервативного середовища, в якому народилася. Натомість дописувачка пропонує романтичний образ сильної жінки, звичної до динамічного, технологізованого і дещо авантюрного способу життя [24, с. 7]. Водночас на сторінках журналу була помітна амбівалентність у ставленні до нового образу жінки, яка переймає на себе чоловічий стиль поведінки, носить чоловічий одяг тощо. Так, Софія Яблонська в одному з нарисів подає себе як самостійного «дівчура» — волоцюгу в штанях та на коні. Натомість її співбесідниця — Клодіна, займаючись спортом, все ж переконує Яблонську відповідати іншим ідеалам: «Жадній жінці не лицює надто мужеська вдача. І жадній жінці мужеська вдача не придасться так, як її жіночність» [47]. Історичний контекст, у якому видавався журнал, стрімко мінявся. Це також відобразилося на змісті видання. Так, наприкінці 20 — на самому початку 30-х років у статтях багатьох авторок проступав історичний оптимізм. Вони підкреслювали, що Європа стає мирною, політична атмосфера — світлішою, життя — динамічнішим, технічний прогрес дає змогу добиватися усе нових й нових рекордів тощо [37]. Дописувачки журналу захоплювалися подвигами авіаторів, мандрівників-полярників, першими «протокосмічними» експериментами кінця 20-х рр. та їх майбутніми перспективами (міжпланетна комунікація, космічна енергія, невідомі світи) [37, с. 2]. На історичну ситуацію авторки «Нової хати», попри грізні реалії міжвоєнного світу, дивилися спочатку дуже оптимістично: «Хоч скрізь блестять штики, гарматні дула уставлені на всіх границях, скрізь виробляють отруйні гази на випадок майбутньої війни — мимо того, скрізь переважає мирний плян політики» — стверджував журнал у 1930 р. [37, с. 2].

Водночас форма й зміст «Нової хати» свідчили про зростаюче напруження між владою II Речі Посполитої та українською спільнотою Галичини. Тому ряд випусків часопису в 30-х рр. з'являлися зі штампом: «По конфіскаті наклад другий». Проте навіть після таких втручань журнал вміщував матеріали, що акцентували на державницькому минулому галицьких українців. Так готували дописи до листопадових номерів часопису, присвячених роковинам «Великого Зриву» й заснування ЗУНРу. На «Перше Листопада» журнал вміщував мемуари про встановлення української влади в Галичині [14]. Згадуючи дні «сповнення Мрії», авторки намагалися потішити читачок, скріпити їхню віру в майбутнє: «Скинь, мамо, чорну ризу, / Скинь, жінко, чорний фльор (...) / Всю міць зберіть — / Храм волі довершіть!» [11].

Опосередковано тема україно-польського протистояння в Галичині була присутня в усьому дискурсі журналу. Зокрема, його передавали як безкомпромісну боротьбу між пануючою (польською) й гнобленою (українською) жінкою: опозицію мов, культур та ідеологій. Вона починається вже від шкільної лави, з боротьби «за право нашої молитви (тобто молитви українською мовою) ще у 80-х рр. XIX ст. — підкреслювала одна з авторок [1]. Однак ця боротьба — опосередковано натякав журнал, — залишилася актуальною й для пізнішого часу, зокрема й для міжвоєнного періоду [1]. З іншого боку, в парадигму боротьби за визволення кореспондентки вписували також антибільшовицькі акції. Наприклад, театралізоване відтворення бою під Крутами на літніх молодіжних українських жіночих таборах в Остодорі. Такі інсценізації мали готувати молодих жінок до дня, «коли Батьківщина зажадає від них жертви» [36].

Певний час представниці «Нової хати» з надією дивилися на «Червоний Ренесанс» Радянської України[1]. Так, авторки часопису застерігали чита-

[1] У січневому номері журналу за 1928 р. було вміщено уривок з «Історії українського орнаменту» Г. Павлуцького, виданої у Києві 1927 р. [17]. На наступній сторінці,

чок, що образи щасливих колгоспниць і робітниць з Великої України — продукти більшовицької пропаганди. Однак політика українізації, видання українських жіночних журналів в УСРР 1920 — початку 1930-х рр. («Селянка України», «Коммунарка Украины») були для галицьких феміністок позитивними знаками [8]. Проте голод 1932—1933 рр., трагедія родини Крушельницьких, представниці якої також ставали героїнями дописів на сторінках «Нової хати» — усе це сприяло утвердженню негативного образу СРСР у свідомості її авторок та читачок. Разом з тим, на сторінках часопису відобразилося певне захоплення суспільним ладом Німеччини 30-х років XX ст. Тут діяв стереотип німецької якості й надійності: «Знаєш, яку марку солідности мають у світі тоті німці. І найзавзятіші вороги мусять видобути зі себе слова признання. Бути сліпим германофілом — се глупість, але замикати очі на непобориму енергію, працьовитість та докладність сего народу — теж глупість» [37, с. 2]. Не дивно, що в журналі регулярно з'являлися дописи про успіхи жіночого руху і самоорганізацію німецьких жінок до й після приходу до влади націонал-соціалістів. Так, у молодій німкені (щоправда, радше на основі німецьких джерел) читачки «Нової хати» бачили якщо «не ідеал сучасної жінки», то «тип гарний, здоровий і життєрадісний». Німецькі жінки — зазначали у часописі, — диктують моду архітекторам, бо хочуть, щоби їхні діти росли в безпечних і здорових помешканнях, домагаються від ремісників практичнішого кухонного начиння, і тим раціоналізують домашнє господарство. Галицьких українських феміністок приваблювала також і державна політика Німеччини стосовно жінок [14]. Ця держава в уяві авторок «Нової хати» поставала «клясичною країною материнського культу» [3]. Позитивним прикладом жіночої самоорганізації була для них діяльність Жіночої Народної Ради в «новій Чехії» зразка 1938—1939 рр., яка вже перебувала під німецьким протекторатом [15], а також в союзниці Німеччини — Італії [21].

Частково такі настрої були продуктом впливу німецьких засобів масової інформації[2]. Справді, націонал-соціалістична Німеччина досить ефективно розповсюджувала культ спортивної, активної, але водночас господарної жінки-«арійки», яка розсудливо організовує свою працю та відпочинок[3]. Альтернативою до інспірованих німецькою пресою уявлень був образ американської жінки. Цю концепцію найповніше передавало спеціальне «діаспорне» число «Нової хати», авторки якого прагнули показати позитивні сторони життєвої позиції американок: їхню соціальну мобільність, діловитість, практицизм. Ще одним ідеалом для галицьких феміністок залишався відомий ще з XVIII ст. образ француженки — витонченої й емоційної, але водночас кокетливої й легковажної законодавиці мод. Зрідка на сторінки «Нової хати» потрапляв чоловічий стереотип жінки. Наприклад, у вміщеному тут нарисі Михайла Рудницького про образи жінок у «Художнику» Тараса Шевченка ідеал жіночої краси подано в «раціоналістичному» ключі («жіноча краса взагалі всіх губить», «ми робимо з жінки ще дитиною ідола»). Тому есе Рудницького завершується досить харак-

за «зразок будівлі в українському стилі з використанням у прикрасі народного орнаменту» та місця, «де зібрано найкращі зразки українського народного мистецтва», правив Полтавський державний музей. Далі редакція відзначила ініціативу уряду Радянської України призначити Ользі Кобилянській пожиттєву пенсію. Час від часу часопис вміщував також фотографії кіноакторок та співачок «з Великої України» (наприклад Валентини Дуленко, артистки театру балету в Харкові Марії Сокіл, чи просто кіноакторці ВУФК Мусієчко тощо. Усі вони виглядали певними прикладами для наслідування, доказами радянської емансипації.

[2] Для дописувачів «Нової хати» одним зі зразків був, наприклад, журнал «Die Frau und ihr Heim». З погляду українських журналісток, він проголошував «війну всякій лубочності на полі хатньої культури» [9].

[3] Зокрема, галицьких феміністок приваблювала запроваджена у Німеччині інституція «мешканево-господарських дорадниць», які мали б консультувати господинь у різних питаннях хатнього життя: «Чи не заснувати у Львові таку господарсько-дорадчу станицю. Скільки (...) львівських пань заходить нераз до Редакції, спитати про таке чи інше джерело купна? А вже ті, що приїздять з провінції раз чи двічі до року по закупна стають часом зовсім безрадні. Крамниця, яку вони знали, збанкрутувала, ремісник десь перенісся, а хто скоро порадить нового? Час дорогий, бо велике місто коштує!» [4]. Зацікавлення галицьких читачок викликали також ілюстровані німецькі журнали, особливо ті, де (не без політичного підтексту) висвітлювали українське культурне життя в Східній Галичині. Ту ж саму пропагандистську роль виконували й німецькі кінострічки, зокрема, документальний фільм про екзотику гуцульської народної культури, який з ентузіазмом сприйняли дописувачки «Нової хати».

терним образом гендерних відносин як біологічної гри, двобою та ілюзії водночас[4].

З одного боку, ініціаторки появи «Нової хати» ставили вимогу радикальної модернізації іміджу жінки, з іншого — прагнули зберегти її традиційний образ. Сучасна жінка, підкреслювали вони, має стежити й встигати за віяннями європейської моди, але водночас (навіть в одязі) демонструвати свою національну приналежність. Тому «Нова хата» містила серії статей, присвячені різним типам народної ноші та вишивки, а також аркуші викройок та кольорові зразки вишивок, що публікувалися як додатки до основного тексту. Водночас «моднярки» (дизайнерки одягу) з цього середовища пропонували читачкам для пошиття такі моделі вбрання, де українські національні елементи були інкрустовані в одежу європейського крою. Вони рекомендували, наприклад, рукавиці з гуцульським візерунком як подарунок «на Миколая» [41], агітували розповсюджувати бойківські узори та стилізовані «бойківські сорочки» у жіночому та дитячому вбранні [33]. Дизайнерки «Нової хати» переконували міських жінок носити «домоткани» (тканий одяг з матеріалів, які перед тим вважалися сільськими, неделікатними), стати «дослідниками народного» і водночас особистостями, що ламають стереотипи[5]. Для пропагування такого одягу використовували, зокрема, дитячі ляльки, які представниці «Нової хати» презентували на міжнародних виставках. Зокрема, кооператив «Українське народне мистецтво» випустив фігурки ляльок, що демонстрували «типи» народного одягу з різних етнографічних регіонів України та ідеал українського одягу загалом. Так з'явилися «гуцул» і «гуцулка», «лемкиня», «поліщучка» та «козачка», придбати які закликали авторки «Нової хати» [10]. Водночас ставлення до селянок та сільської народної культури на сторінках журналу було неоднозначним. З одного боку, представниці галицького жіночого руху бачили у селі резервуар народних традицій та чистої народної мови. Невипадково авторки «Нової хати» уже з перших її номерів рекомендували читачам умебльовувати міські житла дуже просто, за зразком сільських хат[6]. У такий спосіб, на думку авторок часопису, інтер'єри здебільшого полонізованих галицьких міст мали українізуватися, а якщо б українки носили на вулицях міста національно забарвлений одяг, то і решта міського простору також мала б стати більш українською. У такому контексті сільські жінки поставали берегинями народних звичаїв, побуту та мистецтва. Саме тому значна частина обкладинок «Нової хати» була ілюстрована зображеннями сільської дівчини у різних варіантах (дівчина — весна, дівчина з коромислом, дівчина зі стилізованим дзбанком в руках, селянин і селянка в народних строях тощо). Згодом на обкладинках і сторінках журналу все частіше стали з'являтися фотографії сільських жінок «на природі» чи в контексті традиційного побуту.

Водночас був і зворотний бік справи. Так, дописувачки журналу агітували за раціоналізацію помешкань, розумну розстановку меблів, за легкі динамічні інтер'єри, що перетворювали б компактні (зменшені у порівнянні з австрійськими) помешкання міжвоєнного часу на просторі оселі, «усуваючи давні звички й пересуди» [13]. Натомість побут сільської жінки був, з погляду авторок «Нової хати», також і негігієнічним, грубим, непрактичним, несучасним. Тому сільські інтелігентки, насамперед вчительки, мали взяти на себе роль господинь-інструкторок, які б змінили застарілу матеріальну культуру і уклад життя сільських жінок Галичини [35].

Ще однією проблемою, яку опосередковано пропонувала вирішувати «Нова хата», було питання домашньої служби, служниць, які також рекрутувалися з сільського середовища. Галицькі феміністки закликали міщанок бачити в цих селянках, радше, приятельок, «помічниць з села»[7]. Протиставлення

[4] «Досвід показує, що негарні жінки теж не зрікаються всесильної зброї — кокетства, здебільша сильнішої у боротьбі двох полів, ніж чоловічий мозок. Мало яка жінка погоджується з тою думкою, що вона не може подобатись; мало який мужчина сумнівається у свій критичний хист, коли йому жінка подобається» [31].

[5] «Тут уже не наражені ми на шабльон (...). Остаточно прийнялося полотно й вишивки —здавалося це все, що можемо шукати «на селі». Але потім несміливо появились тканини. Косівські вовняні домоткани з «Гуцульського Мистецтва», вже ткані з призначенням на плащі, костюми чи сукні, а за ними яворівська мальованка та шорти, що гострим наступом добули собі серце!» [42].

[6] Так, у кухню журнал пропонував ставити масивні дерев'яні лавки, такий же стіл та кахляну піч-п'єц, ліжка прикрашати гуцульськими ліжниками тощо [34; 2; 8].

[7] Проте, аналізуючи різні психологічні типи служниць (практичних і негосподарних, зорганізованих, вольових

селянок жінкам з міста у текстах «Нової хати» суміщалося з опозицією багатих і бідних жінок, зокрема жебрачок. Ті й інші, відзначали її авторки, здебільшого вміло відіграють свою соціальну роль. Однак при цьому на другий план відступає чисто людський, гуманістичний вимір жінки. Українська міська спільнота — у тому числі її жіноча частина, — надає перевагу формальним жестам, театралізованому дійству, бюргерським цінностям, а не справжнім емоціям, патріотичним почуттями та соціальній солідарності: «Хто ж ти є, Україно? Чи оті тупі, порурковані, в жидівських наймах дівчата такі далекі, такі несвідомі себе? Чи оці злі, бездонно самолюбні міщанки, затоплені у своїм малім світику? Чи оці всі громадяни, такі сліпі й байдужі, що дозволяють своїм найкращим дітям ставати отут під церквою і простягати даремне руку?» — наголошувала дописувачка «Нової хати» [44].

Авторки часопису переконували читачок, що тим треба бути максимально ініціативним, боротися не лише з давніми забобонами, а й з усталеними нормами етикету. Перебільшена манірність та ввічливість чоловіків, підкреслювали видавці, насправді принижує жінок, ставить їх у залежне становище, нищить образ сильної, вольової жінки взагалі. Звідси — активні заклики відмовитися від звичаю цілування в руку. Такий звичай, на думку феміністичних діячок, суперечив новітнім гігієнічними вимогам, принижував жінку, ставив мужчину в незручне становище, та був формальністю, властивою радше польській, а не українській культурі. «За щирий, дружній потиск руки!» — з ентузіазмом проголошували галицькі феміністки.

Крім нерівного становища чоловіка і жінки, їхньої конкуренції, дописувачки виокремлювали ще й проблему мішаних шлюбів. Одруження українки з поляком чи поляка з українкою — наголошувала, наприклад, Софія Парфанович, — веде до денаціоналізації української половини подружжя. Соціальна активність українців з мішаних шлюбів у рідному етнічному середовищі поступово зменшується, їхні діти народжуються поляками, зрештою, самі вони повністю полонізуються. У «групі ризику» — підкреслювала Парфанович, — опиняються, насамперед, українські вчительки та вчителі, яких посилають на роботу «кудись у далеку Польщу». Ті, хто прагне уникнути асиміляції в чужому середовищі, залишаються неодруженими. Решта ж йде «за інстинктом» аж до мезальянсу, втрачаючи національну тотожність і порушуючи прийняті матримоніальні правила, які розмежовують різні соціальні групи: «Буває учителька кидається в обійми склепарові, постерунковому, чи таки простому селянинові — бо ж життя має свої права. Мужчина живе зо своєю кухаркою — він же роками на глухому селі! Терплять нерви, терпить людська гідність, національні почування. Та як цьому зарадити» [23]. Тому дописувачка «Нової хати» закликала до створення українських шлюбних агентств, які мали поєднувати неодружених мужчин з самотніми жінками: «У нас багато дівчат милих, гарних, патріотичних, інколи небідних, що не мають спромоги вийти заміж (...). У нас теж і мужчин доволі, навіть зо студіями, але без «посади», що нудьгують і марнуються. Вони могли б через подружжя з заточенками і собі і другим принести користь та уможливити життя», — радила галицька лікарка [23]. Проблемою для феміністок став також дисбаланс між сім'єю і творчістю. Частина галицьких жінок, які репрезентували мистецькі середовища, вибирали першу, інші — навпаки, другу [16].

У цьому руслі будувався й образ жінки-«професіоналістки». Займаючись якимось фахом, який досі вважали чоловічою справою, вона мусить щохвилини боротися з основним суперником — мужчиною, щоб заробити собі на життя. Тому жінок закликали багато читати та підвищувати ерудицію в різних галузях знань. Для цього на сторінках журналу з'являлися і художні твори Катрі Гриневичевої, зокрема її повість з історії княжої доби «Шоломи в сонці», і мемуари Софії Русової про середовище української інтелігенції зламу XIX і XX ст. [32], і враження Софії Яблонської з подорожей екзотичними країнами, зокрема Китаєм, і медичні трактати Софії Парфанович, присвячені, зокрема, жіночій гігієні. Більшість цих текстів пропагували феміністичні ідеали — як, наприклад, популярні серед читачок «Метелики на шпильках» Ірини Вільде (Дарини Макогон-Полотнюк) [5]. Для багатьох читачок «Нової хати» такі твори і дії їхніх персонажів давали ґрунт для власних рефлексій: «Та й Дарка з

чи розгублених та несміливих), авторки «Нової хати» відзначали соціальну і цивілізаційну інакшість селянок, хоча й наголошували на їхній етнічній спільності з українськими інтелігентками.

«Метеликів» каже нам призадуматися над цим, але відповіді не дає», — стурбовано зазначала одна з дописувачок, дискутуючи «дражливе питання»: як розказувати дітям про їхнє народження [19]. Згодом видання навіть започаткувало як додаток книжкову серію — бібліотечку «Нової хати». Водночас жінкам пропонували читати й іншу — «не жіночу» літературу: від ісландських саг Гуннарсона до «Чорних ангелів» Ф. Моріака і «Демона» Г. Гауптмана [46]. Як противагу суспільно незаангажованій та культурно малорозвиненій жінці представниці «Нової хати» наводили зразкові психологічні типи життєво активних німкень, італійок, француженок, а також біографії видатних жінок — українок (Олімпії Левицької, Іванни Витковицької, Ольги Кобилянської, Софії Русової, Анни Павлик) та неукраїнок (як, наприклад, італійка-лауреатка Нобелівської премії 1926 р. з літератури Грація Делледа), аналізували найвідоміші літературні жіночі образи тощо. Крім того, «Нова хата» наводила приклади успішної кар'єри жінок в українському кооперативному русі, вказуючи на ті суспільні ніші, які могла зайняти українська міщанка: жінка-юристка, жінка-представник торгової фірми тощо.

З іншого боку, видання тиражувало й традиційний образ української жінки і розподіл ролей між жінкою і мужчиною. Так, на гостинах мужчина був зобов'язаний приділяти жінці особливу увагу, відпроваджувати її, в разі необхідності, додому, а жінка, як дещо іронічно зазначали дописувачки, мала подобатися чоловікам стилем одягу і манерою поведінки. Звідси — взятий з норм етикету XIX—XX ст. ідеал тактовної жінки: збалансованої, витонченої особистості без надмірностей, який також пропагувала «Нова хата». Навіть вміщені в журналі біографії видатних жінок вимальовували двоїстий образ: з одного боку — поставу активної діячки, яка бореться з суспільством за свої права і обстоює їх, з іншого — образ релігійної, тихої, скромної суспільної робітниці, вірної подруги свого мужа [22].

Ця двоїстість тільки частково була суперечливою. Адже основні суспільні функції жінки, — підкреслювали автори «Нової хати», — усе ж таки материнство, опіка над дітьми та домашнє господарювання. Саме тому на сторінках часопису таким популярним був образ жінки-матері, здатної створювати сімейний комфорт. Власне така жінка є опорою суспільства і в цій функції її мусять шанувати мужчини — наголошувало львівське видання. Тому значна частина матеріалів «Нової хати» була присвячена повсякденному побуту: кухонним випічкам й рецептам (переписам), особистій гігієні та різним видам «руханки»/гімнастики (фізкультури), пластичному танцю, раціональній організації літнього та зимового відпочинку, вихованню дітей та розумному облаштуванню житла згідно з викликами доби тощо. Автори журнальних статей акцентували й на тому, що сучасна жінка має дотримуватися правил доброго тону, хоч нерідко й вважали їх старомодними. Так, підкреслювали вони, жінка повинна знати, в чому і коли ходити, зберігаючи рівновагу між вихованістю і практичністю[8].

Частиною цієї концепції був образ світської жінки, яка встигає за модними тенденціями 20—30-х рр. XX ст.: від вечірнього костюма (з обов'язковою квіткою на плечі й нараменниками на руках) до спортивного вбрання, шортів, ґарсонок і пошитих в спортивному стилі пальт. Ритмові модерного життя мав, за задумом авторок «Нової хати», відповідати й ритм життя української інтелігентки. Вона мусіла знайти час і для праці вдома та «в бюрі» (на роботі), і для недільних прогулянок за місто, і для занять спортом, і для відпочинку на галицьких «літниськах та оселях» (курортах й туристичних базах відпочинку), і навіть для подорожей закордон, в екзотичні країни. У цьому руслі закономірною була поява спеціальних «вакаційних» випусків журналу.

Модернізації українського галицького жіноцтва мала бути й активна пропаганда на сторінках видання найновіших здобутків матеріальної цивілізації 20—30-х рр. XX ст. (зі спеціальним акцентом на продукції галицьких українських виробників). Тут, зокрема, знаходимо рекламу шоколадних виробів львівської «Фортуни Нової», килимів Олени Кульчицької і Михайла Хамули, меблів Івана Ортнера, дитячого харчування від швейцарського «Нестле», порошків до печива доктора Еткера та польських «Dwoch kluczy», косметичних кремів «Nivea» та «Меріда», прального порошку «Атмо»,

[8] Наприклад, один з дописів у «Новій хаті» був присвячений тому, яке вбрання жінка може одягати для виходу на вулицю. Зокрема, авторок журналу цікавило, чи можуть таку функцію нести «шляфроки», халати і піжами, які символізували домашній комфорт і приватний простір.

української пасти до взуття «Елеґант» й мила «Оксана» тощо.

Водночас редактори видання робили акцент саме на товарах українських виробників[9]. Відповідно, галичанку — українку, потенційну реципієнтку такої реклами також прагнули зобразити у руслі української літературної та фольклорної традицій, називаючи її «княжною» та королевою: «Пані! Княжно! Королево! Хочеш модно і дешево убиратися щодня: Потрудись на львівський Ринок // Тридцяте число будинок, // Де Текстильна Гуртівня!» — наголошувала реклама, вміщена у різних номерах «Нової хати». Так позначався не лише ідеал української господині, але й межі українського промислового Львова — простору, у якому вона жила. Зрештою, в середовищі прихильників журналу народилася ідея вишиваної реклами — зображення дерева, гілками і плодами якого були українські підприємства, кожне з яких пропонувало свою продукцію. Цю рекламу вміщували кілька разів, закликаючи жінок її розповсюджувати.

Оформлення та добір матеріалу в «Новій хаті» був, значною мірою, даниною епосі, в якій вона виходила. Проте її видавці прагнули вигідно вирізнити свій журнал серед інших жіночих часописів не лише Центрально-Східної Європи, але й Америки (польський «As», чеські «Žensky Svět» та «Eva», коломийська «Жіноча доля», канадська «Робітниця» чи навіть харківська «Селянка України»). Варто зазначити, що при ідеологічній несумісності «Нова хата» мала певні спільні риси навіть з москвофільським «Очагомъ», органом львівського Общества русских дам. (Наприклад, статті Анни Свєнціцької про французьку жінку з'явилися і в одному, і в другому часописі, хоча й різними мовами — українською та російською).

Однак під кінець 30-х рр. у відносно нейтральному дискурсі «Нової хати» щораз чіткіше з'являлися сигнали напруження. Це не дивно: Європа активно мілітаризувалася, а її кордони почали змінюватися з калейдоскопічною швидкістю. Спочатку про це свідчили статті, так чи інакше пов'язані з Закарпаттям: коротке існування Карпатської України стало ґрунтом для відродження політичних аспірацій галицьких українців. Звідси — поява у 1938 році спеціального числа «Нової хати», формальним лейтмотивом якого була тема українського жіночого руху на Закарпатті, а фактичним — державницькі сподівання галицьких українців. Поряд з цим, у номерах 1938—1939 рр. вже відчувалося явне очікування війни. Так на сторінках «Нової хати» з'явився невеликий цикл статей з рекомендаціями, що має робити пересічна жінка у час бойових дій. На неї покладали, по суті, лише одну функцію — вміння правильно вести домашнє господарство в екстремальних умовах. Автори таких статей, часто зреферованих на підставі польської преси, розповідали, як правильно харчуватися у час війни, якими вітамінами має бути збагачена їжа і як її можна буде добути у не надто прогнозованій ситуації [6]. Водночас, попри воєнну загрозу, дописувачки жіночого журналу мислили цілком мирними категоріями й намагалися боротися з «панічними настроями». В одному з липневих випусків «Нової хати» за 1939 р. жінок закликали ні в якому випадку не знімати гроші з ощадних рахунків у державних та приватних банках, бо це суперечить звичним уявленням про фінансову систему. Тим апелювали до жіночої розсудливості та патріотизму[10]. Ймовірно, авторки цього повідомлення не виключали того, що їхні території можуть стати частиною іншої, аніж Польща, держави. Однак вони, схоже, сподівалися, що ця нова держава чи державність прийде «з Заходу», а не зі Сходу, і буде дотримуватися звичних правил гри. Дійсність виявилася діаметрально протилежною. У 1939 р. Галичину інкорпорували до складу Радянської України, і «Нова

[9] Характерною була одна з реклам часопису. У її центрі зображена дівчина в українському народному строї, яка вказує рукою на кілька текстових блоків, які її оточують. Вона мала символізувати українську жінку, яка купує шоколад виключно у «Фортуні Новій», дріжджі та приправи — у магазині «Пласт», гірчицю — у «Міці», споживчі й колоніальні товари — у «Народній Торговлі», пасти до взуття та підлоги — у «Елеганті», мило й нитки — у «Центросоюзі», килими — у майстерні Хамули, народні та вишиті строї — в кооперативі Українського народного мистецтва, жіночі і чоловічі хутра — у «Хромі» тощо, бо ті «товари найліпші й найдешевші та свої» [39].

[10] «Люди побоюються, що з вибухом війни можуть втратити їх ощадності на вартості або й зовсім пропасти. Та ті побоювання не мають підстав. Засадничо ніякий банк не може відмовити щадникові видати йому на його бажання його гроші. Навіть держава не може заборонити виплачувати ощадности. Найліпший доказ — що такого ще ніколи не бувало (...). Навіть на випадок війни ніяка держава не допустить девалюації своєї валюти!... Отже, щадимо і тримаємо свої ощадности в рідних банках, без огляду на воєнні поголоски і настрої!» [45].

хата», а з нею й інші українські міжвоєнні галицькі журнали, зникли, щоб уже не відродитися.

Загалом, українські галицькі жіночі видання 20—30-х рр. XX ст. були дзеркалом дуже складної і не раз заплутаної суспільної реальності, з якою зіштовхувалися галичани у приватному та публічному житті. Водночас вони стали потужним засобом суспільно-культурних змін, зокрема соціальної й національної мобілізації українського жіноцтва. Саме цей інструмент, значною мірою, вплинув на формування національної свідомості й життєвої позиції багатьох галичанок, — чинників, що стали вирішальними у воєнні й повоєнні часи. Може, саме тому тексти реклами, зразки вишивок та кулінарні рецепти з «Нової хати» почали використовуватися в галицьких виданнях незалежної України. Один з недавніх прикладів — мовні та візуальні ілюстрації до «Лексикону львівського: поважно і на жарт» — словника міського койне, яким послуговулася українська інтелігенція Галичини кінця XIX — першої половини XX ст. Знаменно, що авторами цього «Лексикону» є також жінки — жительки сьогоднішнього Львова [43]. Це й закономірно: тексти українських жіночих журналів 20—30-х рр. XX ст. репрезентують іншу, вже втрачену цивілізацію. Для нинішніх поколінь вони є об'єктом своєрідної ностальгії. Проте в умовах сучасної України довоєнні українські видання отримують ще одну функцію. Тексти, світлини, навіть реклама періодичних видань міжвоєнного часу символізують, що існування української культури можливе навіть в зовсім несприятливих для неї умовах. Вони показують — і не лише жінкам, — що навіть в не найкращі часи можна відстоювати свої права, не зраджувати моральним принципам, зберігати національну ідентичність та звичайні людські цінності.

1. *Білецька М.* З Минулого / М. Білецька // Нова хата. — 1935. — Ч. 11. — С. 7—8.
2. *Богачевська-Хом'як М.* Білим по білому. Жінки в громадському житті України 1884—1939 / Богачевська-Хом'як М. — К. : Либідь, 1995. — 424 с.
3. *Бурачинська Л.* На материнські теми / Л. Бурачинська // Нова хата. — 1939. — Ч. 9. — С. 1.
4. Вістки звідусіль // Нова хата. — 1935. — Ч. 4. — С. 7.
5. *Вільде І.* Метелики на шпильках / І. Вільде // Нова хата. — 1935. — Ч. 6. — С. 16.
6. *Гаврих-Костецька Н.* Віджива під час війни / Н. Гаврих-Костецька // Нова хата. — 1939. — Ч. 4. — С. 8—9.
7. До читачок! / Нова хата. — 1925. — Ч. 1. — С. 1.
8. *Дядюк М.* Український жіночий рух у міжвоєнній Галичині: між ґендерною ідентичністю та національною заангажованістю / М. Дядюк. — Львів : Астролябія, 2011. — 368 с.
9. *К.* Жінка та преса / К. // Нова хата. — 1928. — Ч. 11. — С. 18.
10. *К. М.* Ляльки / К. М. // Нова хата. — 1937. — Ч. 24. — С. 3.
11. *Кісь О.* Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX — початок XX ст.) / О. Кісь — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2012. — 287 с.
12. *Кравченко У.* Тіни мовлять / У. Кравченко // Нова хата. — 1928. — Ч. 11. — С. 1.
13. Міняємо помешкання // Нова хата. — 1935. — Ч. 19. — С. 9.
14. *Мірна З.* Раціоналізація хатнього життя / З. Мірна // Нова хата. — 1928. — Ч. 11. — С. 19—20.
15. *Мірна З.* Становище чеської жінки в новій Чехії / З. Мірна // Нова хата. — 1939. — Ч. 9 — С. 4.
16. Мистецтво і родинне життя // Нова хата. — 1938. — Ч. 10. — С. 5.
17. *Н. Н.* Перший листопад. Спогади й враження / Н. Н. // Нова хата. — 1936. — Ч. 21. — С. 2—3.
18. *Орлова Т.* Українська жіноча преса від минулого до сучасності у світлі історіографії / Т. Орлова // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Історія. — К., 2009. — Вип. 97. — С. 48—53.
19. *О. Н.* До дражливого питання / О. Н. // Нова хата. — 1936. — Ч. 19. — С. 6.
20. *Павлуцький Г.* Рання доба українського орнаменту / Павлуцький Г. // Нова хата. — 1928. — Ч. 1. — С. 2.
21. *Палій М.* Опіка над матірю в Італії / М. Палій // Нова хата. — 1939. — Ч. 9. — С. 2.
22. Памяти громадянки-патріотки // Нова хата. — 1936. — Ч. 21. — С. 8.
23. *Парфанович С.* My Home is My Castle («Мій дім — моя фортеця») / С. Парфанович // Нова хата. — 1937. — Ч. 24 — С. 4.
24. Переворот // Нова хата. — 1928. — Ч. 1. — С. 6—7.
25. *Передирій В.А.* Журнал «Нова хата» як тип видання (1925—1939 рр.) / В. Передирій // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики НАН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; НДЦ періодики / редкол.: М.М. Романюк (відп. ред.) та ін. — Львів, 1994. — Вип. 1.— С. 79—89.
26. *Передирій В.А.* Часопис «Жіноча доля» як джерело досліджень розвитку жіночого громадського руху в Галичині / В. Передирій // Записки Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника / АН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; редкол.: Л.І. Крушельницька (відп. ред.) та ін. — К. : Наукова думка, 1993. — Вип. 1. — С. 63—68.
27. *Передирій В.А.* Альманахи «Жіночої долі» (1926—1930) / В. Передирій // Записки Львівської науко-

вої бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України / ЛНБ ім. В. Стефаника ; редкол.: Л.І. Крушельницька (відп. ред.) та ін. — К. : Наукова думка, 1995. — Вип. 3. — С. 91—98.
28. *Передирій В.А.* Галицька періодика для жінок: становлення, розвиток, проблематика (1853—1939 рр.) / В. Передирій // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики НАН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; НДЦ періодики / редкол.: М.М. Романюк (відп. ред.) та ін. — Львів, 1995. — Вип. 2. — С. 45—65.
29. *Передирій В.* Жіночий голос / В. Передирій // Періодика Західної України 20—30-х рр. XX ст. : Матеріали до бібліографії. Т. 5 / НАН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; НДЦ періодики ; за ред. М.М. Романюка. — Львів, 2003. — С. 90—92.
30. *Передирій В.* Нова хата / В. Передирій // Українські часописи Львова, 1848—1939 : Іст.-бібліогр. дослідж. : у 3 т. / НАН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; НДЦ періодики ; уклад.: М.М. Романюк (кер. проекту), М.В. Галушко. — Львів : Світ, 2003. — Т. 3: 1920—1939. — Кн. 1: 1920—1928. — С. 525—530.
31. *Рудницький М.* Шевченко про красуні / М. Рудницький // Нова хата. — 1935. — Ч. 6. — С. 5.
32. *Русова С.* Мої спогади 1861—1879 / С. Русова // Нова хата. — 1936. — Ч. 21. — С. 19—20.
33. Ручні роботи // Нова хата. — 1937. — Ч. 24. — С. 13—14.
34. Ручні роботи. Проєктували й рисували Олена й Ольга Кульчицькі // Нова хата. — 1925. — Ч. 1. — С. 10.
35. Сільські курси. Харч на селі // Нова хата. — 1938. — Ч. 10. — С. 2—3.
36. *Сушкова О.М.* Періодичні видання для жінок в Україні: динаміка розвитку та концептуальні особливості: Навчальний посібник / О. Сушкова. — Суми : СумДУ, 2009. — 144 с.
37. *Тарасевич-Ортинська А.* Лист / А. Тарасевич-Ортинська // Нова хата. — 1930. — Ч. 1. — С. 2—3.
38. Українські періодичні видання для жінок в Галичині (1853—1939 рр.): Анотований каталог / НАН України ; ЛНБ ім. В. Стефаника ; НДЦ періодики ; уклад. В.А. Передирій ; відп. ред. М.М. Романюк. — Львів, 1995. — 100 с.
39. Українська жінка купує лише... // Нова хата. — 1935. — Ч. 6. — С. 9.
40. *Уна.* Крутянська ватра / Уна // Нова хата. — 1936. — Ч. 19. — С. 5.
41. *Уна.* Миколаївські несподіванки / Уна // Нова хата. — 1937. — Ч. 24. — С. 5.
42. *Уна.* Шукаймо домотканів! / Уна // Нова хата. — 1939. — Ч. 13—14. — С. 19.
43. *Хобзей Н.* Лексикон львівський: поважно і на жарт / Н. Хобзей, О. Сімович, Т. Ястремська та ін. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крипякевича НАН України, 2012. — 851 с. — (Вид. 2, доп. і переробл.).
44. *Чайківська Т.* Між шостою а восьмою / Т. Чайківська // Нова хата. — 1936. — Ч. 21. — С. 6.
45. Чи щадникам боятися війни? // Нова хата. — 1939. — Ч. 13—14. — С. 19.
46. Що читати // Нова хата. — 1936. — Ч. 19. — С. 21.
47. *Яблонська С.* Ніколи не запізно / С. Яблонська // Нова хата. — 1936. — Ч. 19. — С. 8.

Roman Holyk

BETWEEN EMANCIPATION AND POPULAR TRADITION: WOMEN, STEREOTYPES AND EVERYDAY LIFE IN THE COLUMNS OF LVIV PERIODICALS OF 1920—1930s

In the article have been considered some problems as for contents and publishing design of Nova Khata (New House) Lviv periodical issued through 1925 to 1939. Its publications have been analyzed in the context of feminist movement as well as of the everyday private life-styles of mentioned period as reflection of interrelations between ideological motives and Ukrainian popular culture in Galicia of interwar period.

Keywords: Nova Khata, women's press, feminism, everyday life, stereotype, history, ethnology, culture.

Роман Голык

МЕЖДУ ЭМАНСИПАЦИЕЙ И НАРОДНОЙ ТРАДИЦИЕЙ: ЖЕНЩИНА, СТЕРЕОТИПЫ И ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ НА СТРАНИЦАХ ЛЬВОВСКОЙ ПЕРИОДИКИ 20—30 гг. XX в.

Проанализированы содержание и форма львовского журнала «Нова хата» (1925—1939). Автор рассматривает это издание в контексте идеологических течений и повседневного быта 20—30 гг. XX в. как отображение взаимодействия между феминистическим движением и народной культурой Галиции между двумя мировыми войнами.

Ключевые слова: «Нова хата», женская пресса, повседневная жизнь, стереотип, история, этнология, культура.



Ігор ГІЛЕВИЧ

ПОЛЬОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ РОСІЙСЬКИХ І БІЛОРУСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ ТА ЕТНОЛІНГВІСТІВ НА ТЕРЕНАХ ПОЛІССЯ УКРАЇНИ у 1945—1980-х рр.

На великому літературному матеріалі комплексно охарактеризовано польові дослідження території Полісся України, проведені в 1945—1980-х рр. співробітниками російських і білоруських етнологічних осередків, а також московськими етнолінгвістами та представниками інших народознавчих центрів Росії, України та Білорусі у рамках реалізації програми «Полесского этнолингвистического атласа». Особлива увага звернена на їхню географію, методику проведення, тематику та наукові результати.

Ключові слова: етнологія, етнолінгвістика, Полісся Україна, польові дослідження, методика, тематика.

Історично склалося, що значний внесок у дослідження традиційної культури українців зробили іноземні народознавці. Початок цьому поклали ще західноєвропейські та польські автори у давньоруський та пізніші історичні періоди. Згодом наприкінці XVIII — на початку XXI ст. на їхнє місце приходили нові покоління аматорів та професійних вчених. Тож цілком закономірно, що комплексний аналіз наукових здобутків іноземних дослідників на ниві українського народознавства є важливим завданням сучасної вітчизняної етнологічної науки.

Серед спеціальної наукової літератури знаходимо узагальнюючі дослідження про внесок іноземних народознавців та окремих осередків насамперед кінця XVIII — 30-х рр. XX ст. [10; 17, с. 182—195, 259—276, 367—369; 26, с. 10—36, 47—50, 53—54, 57—61, 95—99, 121—128, 130—132; 36; 68 та ін.], а також численні розвідки, присвячені аналізу наукового доробку в ділянці українського народознавства окремих представників зазначеного періоду (Домініка П'єра Де ля Фліза, Оскара Кольберга, Раймунда Кайндля, Адама Фішера та ін.) [9; 11; 25; 38; 39]. Натомість наукові студії іноземних етнологів та збирацька робота співробітників народознавчих осередків з-поза меж УРСР у другій половині 40-х — у 80-х рр. XX ст. досі мало привертали увагу українських вчених [26, с. 152—154, 163—166 та ін.].

Метою нашої статті є частково заповнити цю прогалину. Стаття присвячена вивченню польових досліджень, що були проведені співробітниками провідних етнологічних та етнолінгвістичних осередків Росії та Білорусії упродовж другої половини 40-х — у 80-х рр. XX ст. на теренах Полісся України. В її основу лягли численні опубліковані та частково архівні матеріали про роботу цих народознавчих осередків та проведені їхніми представниками експедиційні дослідження на зазначених теренах.

Після Другої світової війни через політичну ситуацію територія СРСР була майже недоступною для польових досліджень іноземних етнологів. Лише після процесу десталінізації у 1956 р. відбулися певні зрушення, та й то для представників окремих народознавчих осередків країн соцтабору, насамперед поляків, дозволили проводити окремі дослідження серед корінного населення Сибіру та середньоазійських республік. Натомість поліські терени у межах України, Білорусії, Росії та Литви були недоступними для етнологів з-поза меж СРСР

аж до 1991 р., коли польські етнологи розпочали спеціальні дослідження на теренах Білорусі та Литви [31, с. 39; 72, s. 18—19], у зв'язку з цим із другої половини 40-х і до кінця 80-х рр. XX ст. з-поміж неукраїнських етнологів польові дослідження на Поліссі України проводили лише російські та білоруські народознавці.

Провідним етнологічним центром у СРСР у другій половині XX ст. був Інститут етнографії імені М.М. Миклухо-Маклая АН СРСР (нині Інститут етнології та антропології імені М.М. Миклухо-Маклая РАН), основний осередок якого знаходився у Москві, а в Ленінграді працював окремий відділ. При цьому інституті в 1943 р. було створено Східнослов'янський сектор (з 1986 р. — відділ). До 1960-х рр. ленінградська група вчених цього сектору зосереджувала свою увагу на вивченні Російської Півночі та Північного Заходу СРСР, натомість московську групу етнологів цікавила етнографія росіян у різних регіонах РРФСР і в деяких союзних республіках [13, с. 15; 47, с. 25]. Не залишилася поза увагою московських етнологів й Україна. Зокрема, в перші повоєнні роки було проведено декілька наукових експедицій, серед яких необхідно відзначити низку комплексних наукових мандрівок до Закарпатської області (1945—1948 рр.) [50], збирацьку роботу серед переселенців з українських етнічних земель, що після Другої світової війни остаточно відійшли до Польщі (1945 р.) [51], та одну експедицію на Східне Полісся. Кожна з цих наукових мандрівок мала різні цілі, проте всі вони становили частину широкого плану багаторічних польових досліджень, що мали охопити різні, переважно маловивчені області та райони УРСР.

Остання зі зазначених експедицій у складі восьми студентів-етнологів старших курсів історичного факультету Московського державного університету імені М.В. Ломоносова (далі — МДУ ім. М.В. Ломоносова) під керівництвом співробітника інституту Сергія Токарєва (1899—1985) працювала з 18 серпня до 17 вересня 1945 р. у Михайло-Коцюбинському районі Чернігівської області (села Ведільці, Мньов, Навози та частково Кархівка). Ця територія викликала зацікавлення у науковців через побутування багатьох архаїчних елементів та розташування поблизу українсько-білоруського етнографічного кордону. Збирали відомості про будівництво, а також про народний одяг, сімейний побут, пережитки давніх обрядів та вірувань [61].

На особливу увагу заслуговує застосований ними *метод суцільного обстеження поселень* з метою виявлення ступеня поширення окремих елементів і типів житла. Суть цього методу полягала в тому, що етнограф обходив усі двори в досліджуваному селі і фіксував певні елементи будівель, наносив їх на схематичні плани (без точних обмірів пам'яток) та робив зарисовки. Він був розроблений російською дослідницею Наталією Лєбєдєвою (1894—1978), яка за його допомогою в 1927 р. обстежила житло і господарські будівлі району між Мозирем і Слуцьком на території Білорусії [27]. А трохи пізніше у 1950-х рр. його також застосував львівський етнолог Мустафа Козакевич (1901—1968) під час дослідження народного житла правобережного Полісся [16, с. 220].

19 лютого 1946 р. на засіданні Вченої ради Інституту етнографії АН СРСР, що була присвячена обговоренню підсумків польових етнографічних досліджень упродовж попереднього року на теренах України (3 експедиції), було зачитано письмову доповідь відсутнього професора С. Токарєва про цю експедицію, який тоді саме проводив польові дослідження на Балканах [22, с. 211; 70, с. 200]. За результатами експедиції 1945 р. на Східне Полісся був опублікований докладний звіт [61]. Щоправда, в ньому детально представлені результати дослідження лише народного будівництва. Натомість про підсумки збирацької роботи з інших ділянок традиційної культури поліщуків тут знаходимо лише фрагментарні згадки.

До ленінградського відділу Інституту етнографії імені М.М. Миклухо-Маклая АН СРСР належав Музей етнографії народів СРСР (нині Російський етнографічний музей РАН). Він був утворений у 1948 р. на базі Ленінградського етнографічного музею, якому згідно з рішенням Ради Міністрів РСФРР було передано колекції Московського музею народів СРСР [35]. Багата колекція етнографічних експонатів з України, насамперед з Карпат та Полісся, у північній столиці колишньої Російської імперії була зібрана на початку XX ст. завдяки наполегливій праці визначного подвижника української етнологічної науки Федора Вовка (1846—

1917) та його молодших колег [21, с. 22; 69, с. 190—192, 196, 197].

Упродовж 20-х — першої половини 50-х рр. XX ст. співробітники ленінградського музею провели низку відряджень та експедицій у різні куточки України задля поповнення музейних колекцій. Однак жодна з цих наукових мандрівок не пролягала теренами Полісся. Лише в 1957 р. завідувач відділу етнографії Білорусі, України, Молдови Опанас Бежкович та Н. Хазова відвідали Рівненську, Волинську, Львівську і Закарпатську області. Було зібрано 392 експонати (одяг, рядна, рушники, скатертини, взуття, килими, керамічні та різьблені вироби, сільськогосподарський інвентар) для нової експозиції про традиційну культуру українців (відкрита в 1960 р.). Зібрана тоді колекція стала найбільшим поповненням українських фондів за попередні сорок років роботи музею [5].

У наступні десятиліття московські та ленінградські етнологи провели ще низку експедиційних досліджень у різні регіони України [70, с. 10—12], проте поза їхньою увагою залишилися терени Полісся України. Наслідком цього став той факт, що у переважній більшості комплексних монографічних досліджень російських етнологів про окремі ділянки традиційної культури східних слов'ян (будівництво, ткацтво, одяг, календарна та будівельна обрядовість тощо), що були підготовлені в 50—80-х рр. XX ст., відчутно бракує польових етнографічних матеріалів з Полісся [4; 8; 28; 33; 59 та ін.].

Натомість значний внесок у дослідження традиційної духовної культури поліщуків зробили етнолінгвісти Інституту слов'янознавства і балканістики АН СРСР (нині Інститут слав'янознавства РАН; далі — ІСБ АН СРСР / ІС РАН) під керівництвом професора Нікіти Толстого (1923—1996), які з метою докладного дослідження дохристиянської культури слов'ян розпочали систематичний збір польових матеріалів. За місце збирацької роботи вчені обрали саме Полісся, через його віддаленість від балкано-слов'янської макрозони і деяких інших архаїчних зон (кашубської, сербсько-лужицької), фізико-географічні особливості, проміжне місцезнаходження у слов'янському етнодіалектному континуумі і, нарешті, через його близькість до території слов'янської прабатьківщини чи, навіть, приналежність до неї [67, с. 8].

Систематичне дослідження Полісся, точніше, місцевих говорів, московські етнолінгвісти розпочали згідно з рішенням першої всесоюзної координаційної наради з актуальних проблем слов'янознавства, яка пройшла в Москві в січні 1961 р. [7, с. 3—4]. У 1962—1965 рр. ІСБ АН СРСР разом з Інститутом мовознавства АН БРСР організував серію експедицій на територію Полісся Білорусі [40], учасники яких збирали діалектологічні матеріали для словника поліських говорів [62, с. 19]. Цю роботу увінчала публікація кількох збірників [29; 30; 45]. Проте згодом сам Н. Толстой вказував на один з основних недоліків проведеної тоді збирацької роботи — поза увагою дослідників залишилися структурні та типологічні відмінності матеріальної культури, номенклатура якої фіксувалася у спеціальних словниках і наукових працях [66, с. 21].

Новий етап дослідження мови і традиційної культури Полісся в межах Білорусі, України та Росії розпочався в 1974 р. Саме відтоді ІСБ АН СРСР разом із МДУ ім. М.В. Ломоносова під керівництвом Н. Толстого щорічно проводив комплексні експедиції, завданням яких був збір лексичних та фольклорно-етнографічних матеріалів, які відображали б традиційну культуру поліщуків у всіх її формах та проявах. Кінцевою метою вчені поставили підготовку «Полесского этнолингвистического атласа» (далі — ПЭЛА)[1] та «Словаря славянских народных древностей». Картографування елементів духовної культури, згідно із задумом автора концепції атласу Н. Толстого, повинно було вирішити три важливі завдання: 1) представити територіальну проекцію всіх відомих на теренах Полісся різновидів і форм культури й тим самим каталогізувати матеріал та стати основою типології картографованих об'єктів, одночасно визначивши межі поширення конкретних явищ традиційної культури та їх різновидів; 2) показати внутрішнє членування Полісся, виявити пучки ізоглос, ізопрагм та ізодокс, порівняти їх між собою, визначити культурні ареали і зіставити їх з відповідними мовними, етнічними, археологічними, історичними

[1] До речі, з пропозицією про створення «лінгвістично-етнографічного» атласу для іншої «ключової» слов'янської зони — Карпат — ще в 1970 р. виступив відомий український діалектолог Йосип Дзендзелівський (1921—2008) [19].

й іншими межами та ареалами; 3) зібрати матеріал для зовнішнього ареального зіставлення Поліського краю з іншими слов'янськими етнокультурними зонами [64, с. 48].

Учасники етнолінгвістичних експедицій записували не лише лексику і фразеологію, але й фольклорні тексти, свідчення про звичаї, обряди, вірування, міфологію тощо [62, с. 19]. Як стверджує одна з їхніх учасниць Світлана Толстая, «Про багато явищ, відомості про які було почуто та записано експедицією на теренах Полісся у другій половині XX ст., ми знали лише із книг збирачів, які працювали за півстоліття або ж і довше до нас, про деякі речі не знали навіть з книг; для багатьох явищ знаходили паралелі та пояснення значно пізніше, коли в подальшому звертались до матеріалів інших слов'янських традицій» [62, с. 19]. Для збору польового матеріалу розробили 23 спеціальні програми-запитальники з різних ділянок духовної культури поліщуків [67, с. 12].

У 1978 р. в ІСБ АН СРСР було створено дослідницьку групу етнолінгвістики і фольклору, на базі якої згодом виник окремий відділ. Крім співробітників ІСБ АН СРСР, студентів та аспірантів МДУ ім. М.В. Ломоносова, в поліських експедиціях теренами Білорусі, України та Росії брали участь представники інших установ — лінгвісти, фольклористи, музикознавці з Москви, Ленінграда, Томська (РСФРР), Мінська, Гомеля, Мозиря (БРСР), Житомира, Чернігова, Львова та Сум (УРСР) [62, с. 19; 67, с. 12].

Польові етнолінгвістичні дослідження розпочали в 1974 р., але спершу на теренах Білорусі [18, с. 280].

Улітку 1975 р. студентська група Житомирського педінституту під керівництвом Петра Романюка за згаданими програмами обстежила декілька сіл на Житомирщині [18, с. 281]. Наступного року студенти Чернігівського педінституту під керівництвом А. Берлюзова зібрали матеріали у 13 населених пунктах 10 районів Чернігівщини [65, с. 127].

У липні 1978 р. російські етнолінгвісти розпочали широкомасштабне вивчення Полісся України. Три групи дослідників під керівництвом Людмили Виноградової, Олександра Гури та А. Архипова працювали у Рокитнівському і Дубровицькому районах Рівненської області. У січні 1979 р. Л. Виноградова та О. Гура відвідали с. Озерськ Дубровицького району. Влітку цього ж року була організована велика експедиція до Волинської області, де три групи науковців обстежили Ковельський, Ратнівський та Камінь-Каширський райони [18, с. 282—283].

Досвід кількарічної збирацької роботи у різних районах Полісся дав можливість поставити завдання створення ПЭЛА. У 1980 р. на основі окремих тематичних програм була створена зведена програма атласу (233 питання з 21 теми) [48], головною відмінністю якої, порівняно з попередніми, було те, що для неї спеціально відібрали питання, які мають важливе значення для ареальної характеристики Полісся, а також питання, які показують зовнішні ареальні зв'язки Поліського краю з іншими слов'янськими етномовними зонами — паралелі, відповідності чи протилежності. Причому основну увагу приділили фактам, які можна кваліфікувати як слов'янські «старожитності», а серед останніх тим, що найменше вивчені у загальнослов'янському плані, тобто атлас був орієнтований на архаїчний пласт поліської культури [67, с. 13]. За допомогою цієї програми планували зібрати матеріали у 148 селах, з яких майже половина (73 населені пункти) знаходяться на теренах Полісся України: Волинська область — 18 сіл, Рівненська — 12, Житомирська — 15, Київська — 3, Чернігівська — 17, Сумська — 8 [60]. Додатково до докладних питальників і програми атласу ще було укладено короткий питальник-анкету (65 питань), за яким планували провести контрольні анкетування у більшій кількості населених пунктів Полісся, а також в інших слов'янських зонах. Саме використання цих трьох видів питальників дало можливість отримати високі результати [67, с. 12—14].

Найбільш інтенсивними польові дослідження були у 1980—1985 рр. Планомірний збір матеріалів за єдиною зведеною програмою розпочали в 1980 р. під час експедиції теренами Чернігівської області (Городнянський, Чернігівський та Ріпкинський р-ни). У липні 1981 р. організували експедицію на Житомирщину (Овруцький, Ємільчинський, Новоград-Волинський і Радомишльський р-ни) [18, с. 283—284].

17—20 травня 1983 р. ІСБ АН СРСР разом з філологічним факультетом МДУ ім. М.В. Ломо-

носова провели міжнародну конференцію «Полісся та етногенез слов'ян», участь у якій взяли представники 30 наукових установ та навчальних закладів Москви, Ленінграда, Києва, Мінська, Львова, Житомира, Рівного, Гомеля та інших міст тодішнього СРСР. На восьми засіданнях було виголошено та обговорено 61 доповідь з археології, антропології, історичної географії, етнолінгвістики, діалектології, етнографії та фольклору Полісся [12; 14]. Це перша наукова нарада такого рівня, що була присвячена виключно традиційній культурі цього регіону. Вона сприяла комплексному дослідженню Поліського краю шляхом налагодження співпраці між представниками окремих наукових дисциплін, узгодження результатів і висновків їхніх наукових студій. Матеріали конференції були опубліковані окремим збірником [44].

Улітку 1984 р. на Житомирщині працював великий експедиційний загін із московських дослідників та студентів Житомирського педінституту під керівництвом Миколи Никончука (1937—2001). Улітку 1985 р. українські, російські та білоруські народознавці збирали матеріали у Любешівському районі Волинської області, а взимку 1986 р. невелика експедиція відвідала Ратнівський район тієї ж області [2; 3, с. 386—388].

Після Чорнобильської катастрофи 1986 р. російські дослідники повністю припинили польові дослідження на теренах Полісся. На той час із 148 населених пунктів, внесених у мережу атласу, вдалося обстежити 114 сіл [62, с. 19; 64, с. 49—50].

Подальші обстеження тутешніх сіл, згідно з мережею пунктів ПЭЛА, проводили переважно викладачі, студенти і співробітники Білоруського державного університету (територія Білорусі) та Львівського державного університету імені Івана Франка (керівник Валентина Харитонова, територія України та Росії). Так, улітку 1986, 1987 та 1989 рр. львівські дослідники відвідали кілька сіл Володимир-Волинського (с. Красностав) та Любомльського (села Забужжя та Грабово з хутором Адамчуки) районів Волинської області [3, с. 383, 388—391].

В останнє двадцятиліття співробітники ІС РАН зосередили основну увагу на дослідженні європейської півночі Росії та Українських Карпат [63], щоправда, в 2001 р. було проведено одну експедицію на теренах Полісся України (с. Річиця Ратнівського р-ну Волинської обл.) [6].

Польові експедиційні матеріали та деякі інші записи, зроблені окремими науковцями чи ентузіастами в різних куточках Полісся, а також матеріали з інших слов'янських регіонів — Карпат, Російської Півночі, східної Польщі, Македонії тощо, нині зберігають у Поліському архіві при секторі етнолінгвістики та фольклору ІС РАН, який почав формуватися ще в 1974 р. [64, с. 50]. Тут зосереджено біля 150 тис. одиниць зберігання [42, с. 35]. Щоправда, необхідно зауважити, що рукописні матеріали цього архіву використовуються насамперед російськими вченими, натомість для українських народознавців вони є малодоступними.

Починаючи з 1994 р. на основі матеріалів зазначеного архіву зусиллями співробітників та аспірантів ІС РАН створюється електронна база даних «Поліський архів» (БДПА), яка повинна зберегти та ввести у науковий обіг багатий етнодіалектний матеріал, вдосконалити методи роботи з ним та пришвидшити підготовку самого атласу. Станом на 2011 р. у БДПА вже було 90 тис. одиниць зберігання з 73 сіл поліських районів України, Білорусі та Росії [42, с. 35—36].

Польові записи з Полісся стали важливою джерельною основою численних наукових праць діалектологів, етнолінгвістів, фольклористів, фольклористів, етнологів, істориків культури, опублікованих у формі монографій, словників та статей на сторінках періодичних і серійних видань (насамперед «Славянский и балканский фольклор»), конференційних збірників, колективних досліджень тощо. На особливу увагу заслуговують збірники «Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования» (1983 р.) [43], «Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне» (1986 р.) [57] та «Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья» (1995 р.) [58].

Багаторічну працю московських етнолінгвістів підсумувало фундаментальне видання «Славянские древности» [52—56], в якому саме поліські матеріали у багатьох випадках стали найважливішою ланкою загальнослов'янських реконструкцій, а нерідко ключем для інтерпретації інослов'янських ритуаль-

них, вербальних і ментальних форм культури [62, с. 19; 64, с. 48].

Характерною рисою наукових праць російських етнолінгвістів був погляд на Полісся як «на особливу зону слов'янського світу, складову прабатьківщини слов'ян, де завдяки тривалій збереженості корінного населення і знаходженню на стику трьох східнослов'янських народів та східно-західнослов'янському пограниччі» досі збереглося багато реліктів традиційної духовної і матеріальної культури, архаїчних форм мови [23, с. 599]. А тому Полісся вони часто розглядають як якийсь наднаціональний ландшафт, що штучно абстрагований від інших українських і білоруських етнічних земель. Іншими словами, як стверджує відомий львівський народознавець Роман Кирчів, досліджуючи говори, фольклор та інші явища традиційної культури поліщуків, вони аналізують та зіставляють їх у широкому міжслов'янському і позаслов'янському контекстах, але при цьому залишають поза увагою або лише епізодично трактується їх співвідношення, генетичний зв'язок із реаліями культур українського та білоруського етносів, до яких належать поліщуки [23, с. 599; 24, с. 309]. Яскравим прикладом цього є праці багатьох московських етнолінгвістів, як, наприклад, стаття Нікіти та Світлани Толстих про викликання дощу на Поліссі [65].

Окремі дослідження поліських районів у межах УРСР у другій половині ХХ ст. проводили і білоруські етнологи, однак це були переважно експедиції, під час яких вивчали Полісся Білорусі і лише принагідно відвідували окремі населені пункти УРСР [34, с. 380]. Так, у 1953 р. співробітники сектору етнографії і народної творчості Інституту історії АН БРСР, єдиного на той час етнографічного осередку республіки, провели 40-денну експедицію у низці районів Гродненської, Брестської і Гомельської областей, а також відвідали с. Самари Ратнівського району Волинської області. Білоруські народознавці вивчали традиційну матеріальну та духовну культуру місцевих мешканців, особливості їхньої говірки тощо [37, с. 89]. Згодом один з учасників цієї народознавчої мандрівки А. Залесський коротко розповів про її перебіг та результати у своїй доповіді про тогочасні етнографічні дослідження на теренах Білорусі, що була виголошена на етнографічній нараді у Львові в лютому 1954 р. [1, арк. 89—90].

Ще одна комплексна експедиція співробітників сектору етнографії Інституту мистецтвознавства, етнографії та фольклору АН БРСР (інститут утворений у 1957 р. на основі сектору етнографії і народної творчості Інституту історії АН БРСР), яку очолювала Лідія Молчанова, з 25 липня до 8 вересня 1963 р. вивчала сучасний побут і традиційну матеріальну культуру мешканців Кам'янецького, Брестського, Кобринського і Дрогичинського районів Брестської області та Любомльського (с. Пульмо; нині Шацького р-ну) і Камінь-Каширського (села Доманове, Дольськ; нині відповідно Ратнівського та Любешівського р-нів) районів Волинської області, хоча побіжно збирали матеріали і в інших селах УРСР уздовж шляху експедиції. Згодом керівник наукової мандрівки опублікував звіт, у якому було підсумовано результати дослідження землеробських знарядь та одягу, а також висловлено заклик до українських та білоруських етнографів у майбутньому об'єднати свої сили для комплексного планомірного вивчення всіх ділянок культури Полісся [32].

Дослідники дійшли цінного висновку, що «матеріальна культура обстежених районів Білоруського і Українського Полісся (його південно-західна частини) має одну основу», що вони пояснили загальнополіськими особливостями матеріальної культури [32, с. 184]. Насправді пояснення тут значно простіше — автохтонні мешканці всіх обстежених під час цієї експедиції населених пунктів є українцями, про що свідчать наукові студії мовознавців [20, с. 2173; 23, с. 599—600] та етнологів попереднього періоду [15, с. 126].

Спорадично маршрути експедицій білоруських етнологів частково охоплювали прикордонні села УРСР і в наступні роки. Зібрані тут матеріали вони використовували з порівняльною метою під час підготовки наукових праць про традиційну та сучасну культуру мешканців Полісся Білорусії чи білорусів.

Потрібно відзначити ще одну особливість: якщо масштаби збирацької роботи українських етнологів на теренах Полісся України у другій половині 40—80-х рр. ХХ ст. відчутно поступались деяким іншим регіонам (насамперед Карпатам), то білоруські колеги за весь повоєнний період з-поміж різних етнографічних регіонів Білорусі найбільше уваги приділили саме Поліссю [37, с. 88—95]. Унаслідок цьо-

го, як справедливо стверджує професор Роман Кирчів, під час підготовки двотомного дослідження про поліщуків [41; 46] у 1980-х рр. білоруські етнологи значно випереджали українських колег, «головно тому, що мали більше конкретних напрацювань з поліських теренів й авторський колектив краще підготовлених науковців з різних питань цієї проблематики» [23, с. 598].

Розпад Радянського Союзу та відновлення незалежності України відчутно позначилися на зв'язках українських етнологів з іноземними партнерами, а заодно і на проведенні експедицій в Україні, зокрема й на теренах Полісся. З одного боку, відбулося значне послаблення наукових зв'язків з білоруськими та російськими етнологічними та етнолінгвістичними установами, з іншого — відновлення збирацької роботи польських народознавців на цих теренах [31, с. 39—46; 49; 73].

Таким чином, упродовж другої половини 40-х — у 80-х рр. ХХ ст. через політичні обставини з числа представників етнографічних та етнолінгвістичних осередків з-поза меж УРСР польові дослідження на теренах Полісся України проводили лише співробітники провідних академічних народознавчих центрів відповідного профілю Росії та Білорусі. Проте збирацька робота російських і білоруських етнологів на теренах Полісся України упродовж зазначеного періоду була спорадичною. Натомість системністю та значною результативністю відзначалися польові дослідження московських етнолінгвістів та їхніх колег з інших народознавчих осередків Росії, Білорусі та України за програмою ПЭЛА упродовж другої половини 70-х — у 80-х рр. ХХ ст.

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України. — Ф. 14—2. Наукові роботи співробітників ІМФЕ імені М.Т. Рильського НАН України. 1944—1991 рр. — Спр. 338. Стенограма республіканської наради з питань радянської етнографії, 23—26 липня 1954 р. — 383 + 3 арк.
2. *Агапкина Т.А.* Коротко об экспедициях / Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков // Советская этнография (далі — СЭ). — 1986. — № 1. — С. 135.
3. *Антропов Н.И.* Хроника полесских экспедиций / Н.И. Антропов, А.А. Плотникова // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 8. — С. 383—391.
4. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А.К. Байбурин. — Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1983. — 188 с.
5. *Бежкович О.* Збирацька робота Державного музею етнографії народів СРСР на Україні за 40 років / О. Бежкович // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — 1958. — № 3. — С. 153—154.
6. *Белова О.В.* Экспедиция в полесское село Речица / О.В. Белова, Г.И. Кабакова // Живая старина (далі — ЖС). — 2001. — № 3. — С. 41—44.
7. *Бернштейн С.Б.* Предисловие / С.Б. Бернштейн // Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1968. — С. 3—4.
8. *Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки восточных русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) / Е.Э. Бломквист // Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СРСР, 1956. — С. 3—458. — (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая ; Новая серия ; т. XXXI).
9. *Болтарович З.* Оскар Кольберг і Україна / Зоряна Болтарович // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. — Львів, 1992. — Т. CCXXIII: Праці секції етнографії і фольклористики / ред. Р. Кирчів, О. Купчинський. — С. 219—230.
10. *Болтарович З.Є.* Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. / З.Є. Болтарович. — К. : Наукова думка, 1976. — 139 с.
11. *Вальо М.* Бальтазар Гакет (Аке): його подорожі та дослідження побуту і культури Західної України / Марія Вальо // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 1995. — Т. CCXXX: Праці Секції етнографії і фольклористики / ред. Р. Кирчів, О. Купчинський. — С. 351—366.
12. *Виноградова Л.Н.* Конференция «Полесье и этногенез славян» / Л.Н. Виноградова // СЭ. — 1983. — № 6. — С. 122—124.
13. *Власова І.* Народна культура в працях Відділу етнології російського народу Інституту етнології та антропології РАН 1960—2000-х років / Ірина Власова ; пер. Надії Федорович // НТЕ. — 2010. — № 2. — С. 15—20.
14. *Гаврилюк Н.К.* Конференція «Полісся та етногенез слов'ян» / Н.К. Гаврилюк // НТЕ. — 1983. — № 6. — С. 83—85.
15. *Гілевич І.* Маловідома праця Василя Пастущина про традиційну культуру поліщуків / Ігор Гілевич // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Народна культура і музеї : наук. зб. — Луцьк, 2013. — Вип. 44. Матеріали Четвертої Всеукраїнської науково-етнографічної конференції, присвяченої 80-річчю від дня народження Олекси Ошуркевича (16—17 квітня 2013 р., м. Луцьк). — С. 123—128.

16. *Гілевич І.* Мустафа Козакевич — дослідник традиційної архітектури українців Полісся та Волині / Ігор Гілевич // Народознавчі зошити (далі — НЗ). — 2008. — № 3—4. — С. 215—227.
17. *Горленко В.* Історія української етнографії (XII — середина XIX ст.) / Володимир Горленко, Роман Кирчів. — К. : ПоліграфКонсалтинг, 2005. — 400 с.
18. *Гура А.В.* Хроника полесских экспедиций / А.В. Гура // Полесский этнолингвистический сборник : материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1983. — С. 280—285.
19. *Дзендзелевский И.А.* К вопросу о «Лингвистическо-этнографическом атласе культуры Карпат» (ЛЭАКК) / И.А. Дзендзелевский // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. — Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1974. — С. 107—111.
20. *Жарський Е.* Полісся / Е. Жарський, В. Кубійович, І. Сидорук-Пауль // Енциклопедія українознавства / гол. ред. В. Кубійович. — Львів : НТШ, 1996. — Т. 6. — Перемишль ; Пряшівщина. — С. 2161—2182.
21. *Зайченко В.* Народне вбрання Чернігівщини кінця XVIII — середини XX ст. / Віра Зайченко // НТЕ. — 1993. — № 3. — С. 18—27.
22. *К. О.* В Институте этнографии АН СССР / К. О. // СЭ. — 1946. — № 2. — С. 211—213.
23. *Кирчів Р.* Етнокультурне пограниччя: контури предметного поля й методологічні засади його дослідження / Роман Кирчів // НЗ. — 2009. — № 5—6. — С. 594—607.
24. *Кирчів Р.* Із фольклорних регіонів України : нариси й статті / Роман Кирчів. — Львів : ІН НАН України, 2002. — 351 с.
25. *Кирчів Р.* Українська тема в народознавчій парадигмі Адама Фішера / Роман Кирчів // НЗ. — 2011. — № 4. — С. 561—575.
26. *Кирчів Р.Ф.* Етнографічне дослідження Бойківщини / Р.Ф. Кирчів. — К. : Наукова думка, 1978. — 174 с.
27. *Лебедева Н.И.* Жилище и хозяйственные постройки Белорусской ССР / Н.И. Лебедева. — М., 1929.
28. *Лебедева Н.И.* Прядение и ткачество восточных славян / Н.И. Лебедева // Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СРСР, 1956. — С. 459—540. — (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Новая серия ; т. XXXI).
29. Лексика Палесся ў просторы і часе / рэд. В.У. Мартынаў. — Мінск, 1971. — 216 с.
30. Лексика Полесья. Материалы для полесского диалектного словаря / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1968. — 476 с.
31. *Ліпінський В.* Традиція польських етнографічних зацікавлень Поліссям і сучасні дослідження Інституту Етнології та Культурної Антропології Варшавського університету на теренах північної Рівненщини / Войцех Ліпінський ; пер. з пол. О. Бойченка // Західне Полісся. Історія та культура. — Рівне : Видавець Зень О.М., 2006. — Вип. 2. Матеріали краєзнавчої конференції, присвяченої 60-літтю утворення Зарічненського району та 20-літтю аварії на Чорнобильській АЕС. — С. 35—46.
32. *Малчанова Л.А.* Некаторыя вынікі работы комплекснай этнаграфічнай экспедыцыі 1963 г. па Беларускаму і Украінскаму Палессю / Л.А. Малчанова // Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук. — 1964. — № 4. — С. 182—184.
33. *Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. / Г.С. Маслова // Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СРСР, 1956. — С. 541—757. — (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — (Новая серия ; т. XXXI).
34. *Мілючэнкаў С.А.* Палявыя этнаграфічныя даследаванні / С.А. Мілючэнкаў // Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя. — Мінск : «Беларуская савецкая энцыклапедыя» імя Петруся Броўкі, 1989. — С. 380—381.
35. *Мильштейн Е.А.* Государственный музей этнографии народов СССР / Е.А. Мильштейн // СЭ. — 1950. — № 1. — С. 195—197.
36. *Мойсей А.* Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX — початку XX ст. / Антоній Мойсей. — Чернівці : Рута, 2005. — 303 с.
37. *Молчанова Л.А.* Экспедиционные исследования материальной культуры белорусов (1945—1965 гг.) / Л.А. Молчанова // Вопросы этнографии и фольклористики / под ред. В.К. Бондарчика. — Минск : Наука и техника, 1979. — С. 88—96.
38. *Мороз М.* Етнографічна діяльність Раймунда Кайндля / Мирослав Мороз // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. — Львів, 1992. — Т. CCXXIII: Праці секції етнографії і фольклористики / ред. Р. Кирчів, О. Купчинський. — С. 197—205.
39. *Наулко В.* Творча спадщина Де ля Фліза / Всеволод Наулко, Володимир Горленко // Де ля Фліз Д. П. Альбом. — К., 1996. — Т. 1. — С. 7—18. — (Серія «Етнографічно-фольклорна»).
40. *Никончук Н.В.* Хроника полесских экспедиций / Н.В. Никончук // Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1968. — С. 300—302.
41. Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья / под ред. В.К. Бондарчика. — Минск : Наука и техника, 1987. — 376 с.
42. *Плотникова А.А.* Полесский архив: база даных и исследования / А.А. Плотникова // ЖС. — 2012. — № 4. — С. 35—38.
43. Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1983. — 288 с.

44. Полесье и этногенез славян : предварительные материалы и тезисы конференции / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1983. — 156 с.
45. Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика) / отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1968. — 303 с.
46. Полесье. Материальная культура / под ред. В.К. Бондарчика, Р.Ф. Кирчива. — К. : Наукова думка, 1988. — 446 с.
47. *Поліщук Н.* З історії відділу етнології російського народу Інституту етнології та антропології РАН / Нінель Поліщук // НТЕ. — 2005. — № 4. — С. 23—30.
48. Программа полесского этнолингвистического атласа / сост. А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1983. — С. 21—46.
49. *Саєвич М.* Етнолінгвістичний атлас Прибужжя / Міхал Саєвич // Полісся: етнікос, традиції, культура. — Луцьк : Вежа, 1997. — С. 57—72.
50. *Симоненко И.Ф.* Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиций 1945—1947 гг.) / И.Ф. Симоненко // СЭ. — 1948. — № 1. — С. 63—89.
51. *Симоненко И.Ф.* Экспедиция на Украину в 1945 г. / И.Ф. Симоненко // Краткие сообщения Института этнографии. — М., 1947. — Т. II. — С. 43—47.
52. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — Т. 1 (А-Г) / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — 584 с.
53. Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — Т. 2. Д — К (Крошки) / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — 697 с.
54. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка) / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — 704 с.
55. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — Т. 4. — П (Переправа через воду) — С (Сито) / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — 649 с.
56. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). — М. : Международные отношения, 2012. — 730 с.
57. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1986. — Вып. 5. — 288 с.
58. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 8. — 400 с.
59. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX в. / В.К. Соколова. — М. : Наука, 1979. — 287 с.
60. Список населенных пунктов Полесского этнолингвистического атласа // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 8. — С. 392—397.
61. *Токарев С.А.* Северно-украинская экспедиция 1945 г. / С.А. Токарев // Краткие сообщения Института этнографии. — М., 1947. — Т. II. — С. 27—35.
62. *Толстая С.М.* Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет / С.М. Толстая // ЖС. — 2012. — № 4. — С. 19—21.
63. *Толстая С.М.* Этнолингвистические экспедиции в украинские Карпаты / С.М. Толстая, С.П. Бушкевич, С.Л. Николаев // Славяноведение. — 1994. — № 3. — С. 62—83.
64. *Толстая С.* Этнолингвистическое изучение Полесья: состояние и перспективы / Светлана Толстая // Полісся: мова, культура, історія : матеріали міжнародної конференції / відп. за вип. Скрипник Г.А. — К., 1996. — С. 47—54.
65. *Толстой Н.И.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье / Н.И. и С.М. Толстые // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. — М. : Наука, 1978. — С. 95—130.
66. *Толстой Н.И.* Некоторые вопросы соотношения лингво- и этнографических исследований / Н.И. Толстой // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. — Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1974. — С. 16—33.
67. *Толстой Н.И.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья / Н. И. и С.М. Толстые // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования / отв. ред. Н.И. Толстой. — М. : Наука, 1983. — С. 3—20.
68. *Українець А.М.* Рівненщина в дослідженнях польських етнографів (20—30-ті рр. XX ст.) / А.М. Українець // Слов'янський вісник. — 1998. — Вип. 1. — С. 81—84.
69. *Франко О.* Федір Вовк — вчений і громадський діяч / Оксана Франко. — К. : Вид-во Європейського університету, 2001. — 378 с.
70. *Чебоксаров Н.* Кафедра этнографии исторического факультета Московского ордена Ленина государственного университета им. М.В. Ломоносова / Н. Чебоксаров // СЭ. — 1947. — № 1. — С. 198—201.
71. *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX—XX века) / Л.Н. Чижикова. — М. : Наука, 1988. — 254 с.
72. *Jasiewicz Z.* Wschód a polska etnologia i antropologia społeczno-kulturowa. Doświadczenia i perspektywy / Zbigniew Jasiewicz // Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka — badacze — znaczenie / pod. red. Zbigniewa Jasiewicza. — Poznań, 2004. — S. 9—30. — (Prace Komitetu nauk etnologicznych Polskiej akademii nauk. — № 12).
73. *Lipiński W.* Badania i materiały / Wojciech Lipiński // Dzisiejsze Polesie / pod. red. Wojciecha Lipińskiego. — Warszawa : DIG, 2013. — S. 9—16.

Ihor Hilevych

ON FIELD EXPLORATION OF RUSSIAN AND BELARUSIAN ETHNOLOGISTS AND ETNOLINGUISTS IN UKRAINIAN POLISIA 1945—1980s

In the study based on a wide range of literary materials have been comprehensively characterised field research in Polisia of Ukraine, performed by Russian and Belarusian ethnologists during 1945—1980s as well as Moscow ethnolinguists and other researchers from ethnologic centres of Russia, Ukraine and Belarus in the course of realization of Ethnolinguistic Atlas of Polisia program. Particular attention has been paid to geography, methods, themes and research results of scientific projects.

Keywords: ethnology, etnical linguistics, Ukrainian Polisia, field explorations, methods, themes.

Игорь Гилевич

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РОССИЙСКИХ И БЕЛОРУССКИХ ЭТНОЛОГОВ И ЭТНОЛИНГВИСТОВ НА ТЕРРИТОРИИ ПОЛЕСЬЯ УКРАИНЫ В 1945—1980-х гг.

На основании широкого круга литературных материалов комплексно охарактеризировано полевые исследования территории Полесья Украины, проведенные в 1945—1980-х гг. сотрудниками российских и белорусских этнологических центров, а также московскими этнолингвистами и представителями других народоведческих центров России, Украины и Белоруссии в рамках реализации программы «Полесского этнолингвистического атласа». Особенное внимание уделено их географии, методике проведения, тематике и научным результатам.

Ключевые слова: этнология, этнолингвистика, Полесье Украины, полевые исследования, методика, тематика.



Ірина ДЕНИС (ХАНАС)

НАРОДНІ ПОВІР'Я, ЗВИЧАЇ І ТРАДИЦІЇ ПРИ ВИБОРІ ІМЕНІ ДЛЯ ДИТИНИ НА ОПІЛЛІ

Розглядаються проблеми вибору імені для новонародженої дитини за народними повір'ями, звичаями і традиціями на території історико-етнографічного району Опілля, а також у давніх слов'янських народів та по всій Україні загалом.

Ключові слова: українські традиції найменування дитини, людські імена, мотиви найменування, Опілля.

Проблема вибору і надавання дитині нехрещеного власного імені в етнографічному плані сьогодні ще недостатньо вивчена і розроблена. В етнографічній літературі з приводу мотивів вибору нехрещеного імені дитині знаходимо лише загальні твердження, підкріплені кількома прикладами або посиланнями на інших авторів чи певний порівняльний матеріал [17; 18; 19]. В ономастичних працях цей аспект дослідження взагалі не порушується. Розглянувши особові назви цього типу, прямолінійно застосовується лексико-семантичний принцип класифікації. Лише у деяких працях знаходимо окремі розряди антропонімів, виділені за етнографічними ознаками, власне за мотивами номінації. Це практикується, наприклад, у відомій антропонімічній праці О. Селіщева, де серед виділених дев'ятнадцяти лексико-семантичних груп російських власних імен і прізвиськ маємо окрему групу так званих профілактичних імен типу *Бессон*, *Бессчастной*, *Горе*, *Мертвой*, *Неудача*, мотивом вибору яких, за твердженням автора, вважалося побажання батьків, щоб насправді було навпаки — *Бессона* — не чіплялося *безсоння*, *Бессчастной* — був *щасливий* тощо [12, с. 136—141]. Але більш виразну і науково виправдану класифікацію знаходимо у «Вступі» до словника болгарських власних імен і прізвищ С. Ілчева, який так звані народні імена взагалі класифікує за етнографічною ознакою, етнографічним мотивом номінації, поділяючи їх на дві великі категорії — «побажальні» і «захисні», дроблячи кожну з них відповідно на більш конкретні тематичні шари [7, с. 12—14].

Згадані твердження етнографів і класифікаційні категорії ономастів можуть взаємодоповнюватися у випадку визначення у нехрещених власних іменах т. зв. «забобонної мотивації». Не будемо вдаватись до спеціальної детальної антропонімної класифікації усіх видів нехрещених власних імен, однак варто акцентувати лише на тих моментах, які вважаємо тільки етнографічним підґрунтям цієї класифікації.

Наявні матеріали наукової літератури та відповідний джерельний антропонімійний матеріал дають підстави поділити власні нехрещені імена на дві основні групи, які умовно називає М.Л. Худаш так: нехрещені власні імена із нейтральною функцією номінації і нехрещені власні імена з побутово-забобонною функцією номінації.

До першої із названих груп слід віднести нехрещені власні імена, у яких немає забобонного змісту

або його принаймні не зауважуємо. Вибором імені для дитини став незалежний від різноманітних вірувань і не пов'язаний з ними звичайний або й незвичайний (можливо, несподіваний чи випадковий), пов'язаний з обставинами появи дитини факт і використаний у цьому випадку для щоденної потреби дати дитині певне нехрещене власне ім'я. До другої групи, навпаки, належать нехрещені власні імена, мотиви надавання яких ґрунтувалися на вірі у те, що, у свою чергу, диктувалося різними суб'єктивними і об'єктивними факторами.

Виділення в окремий розряд т. зв. «забобонно-нейтральних» нехрещених власних імен свідчить, що не завжди і не всі власні нехрещені імена мали виключно забобонне спрямування, а серед загальної маси особових назв цього типу були й такі, які виконували лише номінативну функцію, отже, були випадки, коли при виборі власного імені для дитини не обов'язково відігравали певну роль традиційні народні вірування.

Традиційні народні вірування, які пов'язували наші предки з нехрещеними, а пізніше із хрещеними власними іменами, випливали із турбот батьків про майбутній добробут свого нащадка. Ця турбота знаходила свій вияв саме у традиційній вірі у надприродну, магічну дію власного імені людини, тому як і в давнину, так і сьогодні люди намагаються обрати дитині таке власне ім'я, яке не тільки не зашкодило б їй, але й оберігало від смерті або забезпечувало у майбутньому здійснення певного доброго батьківського побажання. Саме у зв'язку з цим М.Л. Худаш і поділив їх на *захисні* та *побажальні* [16, с. 168].

Захисні імена після обряду ім'янаречення повинні були захищати іменованих від смерті, «нечистої сили», чарів, уроків тощо. Відповідно до етнографічних джерел, повір'я, пов'язані з вірою у магічну силу власного імені, навіть в одного і того ж народу могли мати різні локальні особливості. За народними віруваннями, така захисна сила містилася у назвах предметів і явищ, що з ними певним чином асоціювалися поняття життя, здоров'я, міць, сила. Ці назви як утілення відповідних понять і давалися дітям як нехрещені власні імена. Наприклад, антропонімами могли бути назви сильних тварин (*Бик*, *Бугай*, *Медвідь*, *Тур*), назви явищ породи чи назви віковічних дерев (*Граб*, *Дуб*, *Явір*), а також назви різних предметів чи знарядь, з якими пов'язувалися поняття, що виражали силу і фізичний гарт (*Залізо*, *Молот*, *Обух*). Підтвердження попередньої думки про таке втілення сили, фізичної міцності деяких назв цього типу віднаходимо й сьогодні у популярних народних приповідках-порівняннях: *здоровий, як бик; здоровий, як бугай; здоровий, як кінь; здоровий, як медвідь; здоровий, як риба; здоровий, як дуб; здоровий, як горіх* [14, т. ІІ, с. 175]; *сильний, як дуб* [14, т. ІІІ, с. 92] тощо.

Варто зауважити: побутували народні повір'я, що власне ім'я може оберігати немовля від смерті, забезпечувати людині з міцним здоров'ям довголіття. А якщо ця людина була ще й щасливою та багатою, то її ім'я поготів було об'єктом вибору, особливо у тих сім'ях, де попередні діти повмирали. Слід зазначити, що й у наш час респонденти історико-етнографічного району Опілля підтверджують цей факт [1]. За цими ж народними повір'ями охороняли дитину від смерті, «нечистої сили» і усякого лиха та повинні були нести їй добробут у майбутньому також власні нехрещені імена, пов'язані з релігією, міфологічними чи народноепічними істотами (*Бог*, *Божидар*, *Волос*, *Ангел*, *Апостол*, *Русалка*). Говорити про тотемістичні імена можемо сьогодні з певним застереженням, оскільки на той час у слов'ян тотемізм уже був пройденим етапом. Та чи не найбільш популярними серед народних повір'їв, як стверджує М.Л. Худаш, було переконання, що у природі та навколишньому середовищі побутують предмети і явища, особливо живі істоти й рослини, яких не любить «нечиста сила», які нейтралізують усякі чари, уроки тощо. Отже, якщо назвою, та ще й удало вибраною з таких предметів, явищ, живих істот чи рослин назвати дитину, то це ім'я буде їй надійним захистом. «З уваги саме на характер забобонного спрямування власних імен цього розряду відлякувати від своїх носіїв «нечисту силу» і смерть, відводити від них чари, лихі побажання та ін., їх можна було б умовно назвати відстрашувально-захисними» [16, с. 168].

Таке *відстрашувально-захисне навантаження* можна вбачати (але не всюди категорично стверджувати) у багатьох нехрещених власних іменах. Відзначимо, що в етнографічних і антропонімічних працях вказується здебільшого на назви поширених великих хижаків: *Вовк*, *Ведмідь* (*Медвідь*), назви

деяких хижаків дрібніших порід: *Рись*, *Росомаха*, *Собака*. Однак найбільш визнаним відстрашувальним уважається *Вовк* — досить поширена і тепер особова назва не тільки у слов'янських, але й в інших народах. З цього видно, що справді своєю хижацькою поведінкою вовки мусили добре датися утямки нашим предкам, якщо й досі ними лякають дітей, й досі є похідне від *вовк* дитяче слово «вова» у значенні «вовк», збереглися й досі численні відповідні народні прислів'я і приповідки, з яких можна скласти загальну історично створену народну характеристику вовка як ненаситного лютого шкідника, ворога домашніх тварин, небезпечного і для життя самої людини. Як вдало зауважив І.Я. Франко, «у багатьох прислів'ях і приповідках звучить забобонна боязнь вовка (*не викликай вовка з лісу; про вовка помовка, а вовк у хату; вовків боятися — в ліс не ходити; аби вовк був ситий і коза ціла; з вовком до паю не ставай; вовк в овечій шкурі* тощо)» [14, т. І, с. 234—242]. В етнографічній літературі можна знайти думки про існування у давнину навіть спеціального культу вовків та обрядів вшанування цих хижаків, яких забобонні люди намагалися задобрювати нарівні з усякими міфологічними постатями й уособленнями [17, с. 251]. У сербів навіть у кінці XVIII ст. назва вовка обиралася для дитини як відстрашувальне погрозливе власне ім'я у сім'ях, де попередні діти вмирали, а в антропонімічній літературі маємо підтвердження основоположника сербо-хорватської літературної мови Вука Караджича, який особисто одержав таке ім'я (серб. вук — вовк) [11, с. 47].

Окрім назв згаданих великих хижаків, відстрашувально-охоронне навантаження могли мати численні у слов'янському антропоніміконі назви інших тварин, найперше тих, хто наносив шкоду домашньому господарству: *Горностай*, *Куниця*, *Лис*, або своєю лютістю і фізичною силою були небезпечні для життя людини: *Кабан* чи *Дик*. Є підстави стверджувати, що таке ж відстрашувально-захисне навантаження мали нехрещені власні імена, взяті від назв різних хижих птахів, які через свій спосіб життя чи повадки мали у народі недобру славу «нечистих», шкідливих, іноді й віщунів певного нещастя, як, наприклад, *Ворон*, *Ворона*, *Крук*, *Сорока*, *Пугач*, *Сова*. Можливо, у відстрашувально-захисному плані вживалися як нехрещені власні імена і назви хижих риб: *Щука (Щупак)*, *Сом*, *Окунь*, *Судак* тощо [16, с. 169].

Та не лише згадані ознаки сприяли використанню назв нехрещених власних імен людей. Таким атрибутом був також неприємний для народного сприймання зовнішній вигляд тварин, спосіб їхнього життя чи предмет харчування. За народними повір'ями, найменування дітей їхніми назвами як власними іменами теж мали певну відштовхувальну дію на вроки і «нечисту силу». Такими нехрещеними власними іменами були назви гризунів: *Щур*, *Пацюк*, *Хом'як*, *Ховрах*; назви плазунів і деяких земноводних: *Полоз*, *Вуж*, *Жаба*, *Ящур* і т. д. Відстрашувально-охоронне або навіть відштовхувальне навантаження можна вбачати у нехрещених власних іменах від назв різноманітних комах: *Комар*, *Муха*, *Блоха*, *Гнида*, *Бевзь*, *Ґедзь*, *Овід*, *Саранча*, *Жук*, *Хрущ*, *Довгоносик*, *Короїд*, *Кліщ*, *Оса*, *Шершень*.

З представників рослинного світу як відстрашувально-захисні нехрещені власні імена використовувалися назви тих, які вирізнялися певними особливостями: наприклад, гірким, кислим або неприємним смаком (*Перець*, *Редька*, *Цибуля*, *Часник*), колючістю чи пекучістю (*Бодяк*, *Осет*, *Терен*, *Кропива*), отруйністю (*Мухомор*, *Моримуха*).

З відстрашувально-захисною метою, як далі продовжує М.Л. Худаш, «могли використовуватися і назви деяких предметів побуту, переважно знарядь праці, та назви окремих явищ природи і навіть деяких абстрактних понять. Якщо говорити про використання у ролі нехрещених власних імен назв побутових знарядь праці, то для цієї мети були головним чином назви гострих, ріжучих і колючих предметів (*Коса*, *Різак*, *Сікач*, *Скребець*, *Сокира*, *Голка*, *Цвях*, *Шило*). Такий же забобонний аспект вживання мали як нехрещені власні імена назви деяких буденних побутових предметів: *Гатило*, *Товкач*, *Рогуля*, *Деркач*, *Мітла*. Якщо у першій групі наведених власних імен відстрашувальним елементом була властивість згаданих предметів різати, колоти, рубати, то у другій — знаряддям побиття, а у випадку з деркачем та мітлою ця властивість полягала, мабуть, у тому, що ними, за народними повір'ями, можна було вимести не лише сміття, а й усяке лихо. «Страшною силою» вважалися й відповідні явища природи. Тому такі нехрещені власні імена, як *Грім*, *Завірюха*, *Суховій*, *Туча*, особливо поширене *Мороз*, також могли мати відстрашувально-

захисне значення, хоча частіше могли вказувати на час народження іменованих» [16, с. 170].

Близькими за своїм магічним спрямуванням чи навантаженням до різновиду відстрашувальних імен М.Л. Худаша є профілактично-захисні імена О. Селіщева. Різниця полягає у тому, що призначенням перших було зберігати своїх носіїв за життя у здоров'ї та добробуті, захищати від смерті, від дії «нечистих сил», чарів тощо, а завдання других зводилося до вужчого містичного діапазону — відвертати чи відводити від названих ними певні конкретні види нещастя, конкретні фізичні чи психічні вади, негативні вияви в особистій поведінці, характері, вдачі тощо.

Уже знайома класифікаційна умовність через брак достовірних джерельних доказів чи аргументів помітна й у цьому випадку. Справді, сьогодні вже не можна упевнено твердити, що, скажімо, нехрещене власне ім'я *Безсон* було дане дитині, яка дійсно страждала від безсоння, а нехрещене власне ім'я *Рева* — дитині, яка часто плакала, а не навпаки — з профілактичною метою, щоб відвернути від цих дітей, у першому випадку — безсоння, а у другому — набридливу для батьків і всієї сім'ї плаксивість.

У подібних ситуаціях при віднесенні нехрещеного власного імені саме до цього різновиду особових назв доводиться спиратися на узагальнення і факти, а вони підказують, що у часи, коли цей вид власних імен був ще реальним антропонімійним явищем, в них у більшості випадків укладався певний забобонний зміст, і якщо серед загальної маси нехрещених власних імен є такі, які з лексико-семантичного боку містять у собі життєво негативне поняття, вказують на ту чи іншу негативну рису людини, то викликане таке ім'я не обов'язково відповідним справжнім життєвим фактом, а певним віруванням. Адже сама логіка підказує, що навряд чи хотіли батьки через самий лише вияв певної фізичної вади дитини або певної її негативної риси, негативних проявів у поведінці чи психічному складі присвоїти своєму нащадкові на все життя прізвисько, яке виразно промовляє про певну його негативну рису, що виявилася ще у ранньому дитинстві. Такі імена надавалися дітям не з метою образливо назвати їх за негативною рисою, а саме з метою запобігти, відвернути від них цю рису чи ваду. Керувалися при цьому, очевидно, тим мотивом чи повір'ям, коли дитина вже названа відповідним іменем, у якому семантично міститься назва певної її негативної риси чи фізичної вади, то ця риса або вада насправді до неї не пристане, її не можна буде «наслати», бо на охороні тут буде нехрещене власне ім'я, яке свідчитиме, ніби ця риса або вада у дитини вже наявна.

Отже, відповідно до цього, якщо назвати дитину іменем *Дурак*, то вона буде розумною, дитина, названа ім'ям *Злодій*, буде у житті чесною, *Безсон* — буде насправді спати, а *Рева* не буде плакати. Прикладів можна навести багато. Вони, як і попередні, свідчать про наявні тут два аспекти цієї «профілактики»: а) захист дитини від тієї чи іншої негативної риси у поведінці або фізичної вади і б) захист дитини від цих же негативних рис або вад лише у період раннього дитинства, у якому насправді криються егоїстичні інтереси батьків чи домашнього родинного оточення дитини. У пропорційному відношенні друга із цих категорій нехрещених власних імен представлена дуже невеликою кількістю. Очевидно, наші предки більше дбали про життя і щастя свого нащадка, ніж про пов'язане з його вихованням власне благополуччя і спокій.

У першій із названих категорій цього типу нехрещених власних імен можемо говорити про різні види профілактично-захисних мотивів іменування. Найчастіше у такому випадку маємо справу із захистом від різних фізичних чи психічних вад, пов'язаних найперше з життєвоважливими органами і зовнішнім виглядом людини (наприклад, *Глух* чи *Глушко*, *Сліпий* чи *Сліпко*, *Горбач* чи *Горбай*, *Горбаль*, *Кривий* чи *Кривко*, *Немира*, *Нудьга*, *Суєта* і згадані *Дурень*, *Шамота*), а ще більше — із захистом від усякого лиха, нещастя, життєвих злиднів різних утворень з прийменником *без* та частково *не*: *Бездольний*, *Безпорадний*, *Безщасний*, *Невдалий*, *Недбайло*, *Некрас*, *Неліп*, *Нелюб*, *Нехода* тощо, або виражених назвами різних, пов'язаних із людським життям, людською долею, понять — *Біда*, *Горе*, *Пригода*, у тому числі утворень із заперечною часткою *не* типу *Неборак*, *Незнайко*, *Недоля*. До цього розряду власних нехрещених імен слід відносити й такі, завданням яких було ніби захищати дитину від смерті чи підтримувати її за життя: *Мертвий*, *Неживий*, також із заперечною часткою *не* — *Несин* (тобто «не син»), *Небило* (якого буцімто не було), *Ненад*, *Нетреба*, хоча може й насправді так називали дитину, яка з'явилася у сім'ї непередбачено або як тягар для батьків і родини [16, с. 172].

Друга із виділених категорій власних імен незначна. Спрямовані ці імена в основному на захист і відвертання від дитини, звичайно, молодшого віку, тих чи інших проявів негативної поведінки або вдачі, якими вона може дошкуляти батькам і усім домашнім (мабуть, особливо у родинах з гірким досвідом від попередньої дитини) своєю, наприклад, плаксивістю (*Крикун, Мазепа, Верещака, Плакса*), безсонням (*Безсон*), відсутністю апетиту (*Неїло*).

Показовою щодо кількісного складу і різноманітності у плані вибору і надавання дитині нехрещеного власного імені є друга з названих вище класифікаційних підгруп цих імен — так звані побажальні, у яких криється побажання дитині доброго майбуття.

Традиція надавати дітям специфічні власні імена, у яких містилися б, з точки зору батьків, добрі побажання — дуже давня і сягає ще глибоких дохристиянських часів. Яскравим свідченням цього, як зазначає М.Л. Худаш, можуть бути давні спільнослов'янські власні імена-композити з імперативним першим членом — *Борислав, Будибой, Будивой, Будимир, Будислав, Мстивуй, Станимир, Хвалимир*, у яких на побажальне, навіть заклинальне, волевиявлення указує перший імперативний член, а другий уже містить у собі сам предмет чи зміст побажання. Однак, якщо йдеться про цю категорію нехрещених власних імен, то, як і в попередній підгрупі цього типу, при самій спробі виділення їх та спробі вказати на конкретний зміст і мотив побажання, що міститься у них, такі прямі вказівки маємо рідко. Доводиться у тих або інших випадках спиратися на різні додаткові свідчення. Адже навряд чи можна переконливо твердити, що особові назви, які говорять про певні особливості зовнішнього вигляду людини або інші її індивідуальні особливості, не відповідали реальному станові речей і були дані пізніше, а не у дитинстві, тобто насправді не були вуличними прізвиськами (наприклад, *Здоровега, Кучерявий, Хорошун*), однак внутрішній зміст таких особових назв, їхня типовість і навіть ареальна поширеність в історичній і сучасній антропонімії дають підстави розглядати їх як можливі побажальні нехрещені власні імена (у наведених щойно прикладах з побажанням бути *здоров'яком, кучерявим, красивим*) [16, с. 172].

Як антропонімно-етнографічне явище, за своїм змістом побажальні нехрещені власні імена також становлять собою досить виразну і стійку групу. Причому, якщо власні імена були покликані до життя вірою у захисну чи відстрашувальну силу слова-імені відповідно до його народної опінії як апелятива, то мотивом появи цієї категорії нехрещених власних імен, очевидно, була традиційно вкорінена у давніх наших предків віра у певну чародійно-віщу силу слова — власного імені. А заснована була ця віра, звичайно, на повір'ї, яке зводилося до того, що коли дитину найменувати назвою, у семантиці якої міститься внутрішня чи зовнішня якість людини, або дати їй назву предмета (явища), у який традиційно прийнято вкладати позитивний зміст чи з яким завжди асоціюються певні позитивні предмети, така назва як власне нехрещене ім'я дитини служитиме їй ніби своєрідною запорукою для здійснення закладеного в апелятивній семантиці імені віщування чи побажання на майбутнє. У цьому плані цей різновид нехрещених власних імен за своїм магічним спрямуванням явно і різко протиставляється щойно згадуваним так званим профілактичним захисним нехрещеним власним іменам, у яких цей містичний аспект покликаний був проявлятися навпаки.

Зміст батьківських побажань чи віщувань, що криється в особових назвах цієї лексико-семантичної категорії, як видно навіть із поверхового спостереження, був різний, але треба відзначити, завжди зводився до побажання чогось доброго, позитивного і, головним чином, на усе життя іменованого, хоча тепер цей зміст уже не завжди можна безпомилково встановити. На перший план тут можна поставити власні імена, що містять у собі побажання дитині бути живою, жити (*Живий, Живко, Безсмертний, Будько*), мати здоров'я, силу (*Здоровега, Здоровко, Дебелий, Дужий, Кріпкий*), мати щастя, добру долю (*Щасний, Доля*). Побажання батьків своїм дітям мати таку бажану у всі часи волю, свободу втілювалося в іменах типу *Воля, Вольний, Свобода, Собіпан*.

За кількістю і сортиментом, як зазначає М.Л. Худаш, чи не найбільше представлені власні імена, в яких укладені більш вузькі побажання дитині, найчастіше певної позитивної риси у зовнішньому вигляді або поведінці, психіці, характері (*Великий, Величко, Високий, Гожий, Красун, Кудря, Кучерявий, Хорошко, Хорошун, Чепурний, Борзий; Лагода, Говоруха, Гуляй, Добрий, Догадко, Домашній, Мовчан, Погожий, Потіха, Правда, Розум, Тихий, Чемний*) [16, с. 173].

Писемні пам'ятки підтверджують існування значної кількості особових назв — первісно саме нехрещених власних імен, про магічне спрямування яких упевнено щось сказати важко, але апелятивне походження яких підказує, що уживалися вони саме у плані певного побажання. Чи не у такому плані надавалися новонародженим як нехрещені власні імена, наприклад, назви різних видів їжі: страв, печива і харчових продуктів; власні імена, в яких утілювалося теж побажання добробуту в житті, побажання постійно бути ситим, мати достаток у харчах або хоча б у певній конкретній їжі. До таких нехрещених власних імен можна віднести, наприклад, *Борщ*, *Брага*, *Бринза*, *Бублик*, *Вареник*, *Варениця*, *Голубець*, *Горох*, *Капуста*, *Каша*, *Кисіль*, *Кишка*, *Книш*, *Ковбаса*, *Коровай*, *Куліш*, *Мандрик(а)*, *Масло*, *Ощипок*, *Паляниця*, *Патока*, *Пиріг*, *Сало*, *Сметана*, *Соломаха*, *Солонина*, *Шкварок* та ін. Але могли бути випадки, коли назва страви була дана людині насправді як вуличне прізвисько вже у зрілому віці за певною іншою причиною, наприклад, за уподібненням або порівнянням, іноді відповідно до народної традиції присвоювати назви деяких страв та продуктів харчування для порівняння з ними людей за певними зовнішніми чи внутрішніми рисами (пор., народні приповідки: *круглий, як галушка; довгий, а тонкий, як ковбаса; він такий, як непріла лемішка;* або й лайку: *ти кишко надута* [14, т. І, с. 311; т. ІІ, с. 276, 341, 255].

Як певні добрі побажання вживалися також назви тварин та рослин замість нехрещених власних імен. Так, різні назви звірів, що були об'єктом полювання (особливо у мисливському середовищі), могли використовуватися як символи мисливського щастя, так само назви риб (зокрема, у рибацьких родинах) — як символи рибацького щастя. Назви рослин — польових та городніх культур — у ролі нехрещених власних імен могли правити за символи хліборобського щастя. Подібне можна сказати й про назви дерев та кущів, особливо з корисними плодами. Можливо, були випадки, коли з такою ж метою як нехрещені власні імена інколи використовувалися і назви людей за професією чи заняттям, аналогічно до побажальних імен, узятих від назв окремих представників державної влади і соціальної верхівки.

Наведений загальний огляд мотивів вибору і надавання дітям нехрещених власних імен у період функціонування останніх, зокрема запропонований їхній поділ на різні розряди за забобонно-побутовим змістом, що у них вкладався, ілюструє той факт, що в умовах відсутності потрібних достовірних історичних свідчень і при науковій інтерпретації та оцінці джерельного матеріалу, при його класифікації не можна обійтися без усяких припущень, здогадів і певної умовності. Чи можна тепер конкретно сказати, який мотив насправді послужив кількасот років тому для надавання людині нехрещеного чи народного власного імені, який саме мотив у нього вкладався? Звичайно, ні. В одних випадках деякі з наведених особових назв можна розглядати і по-іншому, тобто відносити й до певної іншої групи, у других — у конкретному імені можна вбачати утілені одночасно різні мотиви і, крім прикладу з особовою назвою *Медвідь*, таких випадків можна навести багато. Необхідно додати, що серед різних видів особових назв, які можна розглядати як первісно нехрещені власні імена, є й такі, про мотиви вибору й присвоєння яких навіть важко здогадуватися або щось конкретно сказати.

Слід зазначити, що є назви, у які магічний зміст або інший мотив зовсім не вкладався і які можна уважати просто випадковими, наданими лише з метою дати дитині певну назву і взятими іноді чи не від назви першого-ліпшого предмета або явища. Не можна щось переконливо сказати і про мотиви найменування людей особовими назвами, що прямо вказують на різні фізичні вади людини: *Безносий*, *Безнос*, *Безокий*, *Безочко*, *Безпалий*, *Безпалько*, *Безп'ятко*, *Безрукий*, *Безухий*, *Безушко*, *Сліпий*. Такі або подібні особові назви, на думку М.Л. Худаша, зустрічаються досить часто не тільки в українських, а й східнослов'янських писемних пам'ятках, причому часто повторюються на усій східнослов'янській території [16, с. 175]. Етнографічний матеріал, зібраний на Опіллі, дає підстави твердити, що такі власні назви сьогодні можемо швидше віднайти не як власні імена для найменування мешканців території Опілля, а як вуличні індивідуальні прізвиська, які уже після XIX ст. функціонують як офіційні назви для певних людей, тобто як прізвища.

Необхідно відзначити, що від найдавніших часів східні слов'яни, як і інші народи, завжди вкладали в імена своїм дітям найкращі побажання, надії, сподівання, своє розуміння й трактування понять люд-

ської краси й досконалості, мрії про добробут і щастя своїх нащадків. Цікаво, що приклади функціонування характерних народних власних імен живі у деяких народів ще й тепер. Так, у нганасанів мотивами вибору імені можуть бути ті або інші моменти сімейного життя, які супроводжують появу на світ дитини, зовнішні риси чи певні особливості її поведінки або характеру, місце і час народження. У цих іменах міститься не тільки констатація факту, а й прогноз на майбутнє дитини [13, с. 41]. Віра у захисну силу власного імені та різноманітні обряди при наданні імен є і в казахів [4, с. 100—101], і у башкирів [9, с. 242—245] та в інших народів.

Досі йшлося лише про мотиви вибору й надавання дітям народних нехрещених власних імен, тобто імен, які бралися головним чином із невичерпних джерел рідної мови за звичаями, різними віруваннями, успадкованими від прадавніх поколінь і традиційно культивованими ще довго після прийняття християнства. Тепер варто розглянути, якими ж були мотиви вибору і присвоєння дітям хрещених власних імен (знаємо, що їх надавала православна церква після того, як східні слов'яни прийняли християнство. — *І. Д.*) періоду, коли вони уже міцно вкоренилися у народному побуті, пройшли відповідні процеси адаптації, а згодом мали повсюдне поширення.

Хрещені власні імена, які потрапили у Київську Русь разом із християнством, були для наших давніх предків цілковито чужими за формою і незрозумілі за змістом. Це були закріплені церквою у церковних календарях чи складених у календарному порядку списках святих — так званих святцях — імена канонізованих старозавітних і новозавітних осіб та різних християнських подвижників. Отже, основу цього церковного антропонімікону складають староєврейські, грецькі та латинські запозичення. З моменту поділу християнства на окремі напрями (православ'я, католицизм, протестантизм тощо) сонм святих кожного з них, а отже, й іменник набуває своїх особливостей найперше із-за канонізації й уведення у святці чи церковні календарі імен уже своїх нових святих. Проте усякі такі зміни й доповнення вносилися поступово. Основа ж християнського іменника, яка склалася ще до поділу християнства, залишилася незмінною.

Як вважає М.Л. Худаш, «ще перші дослідники східнослов'янської історичної антропонімії у своїх працях слушно відзначали, що з прийняттям християнства стали обов'язковими для усіх хрещених готові церковно-календарні власні імена і міцно ввійшли у побут східних слов'ян, місцеві люди почали сприймати їх уже як свої власні, а згодом предковічні слов'янські імена були витіснені з ужитку або зазнали змін, трансформувавшись в індивідуальні прізвиська; для цього потрібно було чималого часу, щоб нові імена-чужинці засвоїлися на східнослов'янському мовному ґрунті, пройшли тут складний процес адаптації за наявними місцевими антропонімійними моделями» [16, с. 177].

Процес адаптації християнських власних імен на східнослов'янському мовному ґрунті у різних його проявах на сьогодні ще досліджений слабо. Однак виразні сліди східнослов'янського засвоєння християнських власних імен, принаймні у вищому соціальному середовищі, засвідчують уже писемні пам'ятки XI ст., де маємо зафіксовані не тільки адаптовані повні форми цих імен, наприклад, *Иванъ*, *Никола*, *Игнатъ*, *Романъ*, *Андрѣй*, *Федоръ*, *Дмитръ*, *Василь* (Іп. 140, 170, 175, 193, 194, 198, 199, 232, 237), але трапляються уже й демінутивні форми типу *Коснячко* (< *Коснѧкъ* < *Коснѧтинъ* < *Констѧнтинъ* — Іп. 159). Писемні пам'ятки XIV—XV ст. виразно підтверджують той факт, що тоді уже церковно-календарні християнські власні імена в Україні, у Росії і Білорусі виступають не тільки повсюдно, а ледве не в усьому своєму основному багатстві та усій гамі словотворчої різноманітності як повністю адаптовані особові назви, невіддільні від побутової та адміністративно-канцелярської практики ідентифікації особи, причому демонстрували той стан у своєму регіоні, якому судилося у майже незміненому вигляді пройти крізь віки та у тих чи інших проявах зберегтися у східнослов'янській антропонімії (особливо побутово-народній) і до нашого часу. Звичайно, різні внутрішні еволюційні процеси й у виключно мовному аспекті (переважно у ділянці словотвору), й у побутовому вживанні окремих імен (звуження або розширення сфери вжитку, територіально-етнографічна диференціація тощо) у функціонуванні хрещених власних імен відбувалися у всіх слов'янських мовах. Як слушно зауважив М.Л. Худаш, «усякі специфічні мовні відмінності у межах східнослов'янських хрещених власних імен виразно викристалізовуються уже з розпадом Київської Русі у процесі формування трьох окремих східно-

слов'янських народів — українського, російського і білоруського» [16, с. 178].

Якщо виразні свідчення східнослов'янської адаптації християнських власних імен можна прослідковувати навіть у давніх писемних пам'ятках XI ст., то це значить, що процеси церковного впровадження та народного засвоєння цих імен були досить активними. Однак знаємо, що давні русичі, як зрештою й інші новоохрещені народи, не відразу перестали вірити у своїх язичницьких богів, не відреклись від прадідівських релігійних звичаїв та обрядів і з ентузіазмом прийняли нову релігію, принесені нею нові обряди, звичаї й настанови. Це підтверджують різні історичні джерела, дослідження істориків та ін. Отож, «після прийняття християнства на Русі ще довго зберігалися попередні обряди, звичаї та повір'я, навіть ідолопоклонство, тобто наступає своєрідне двовір'я» [10, с. 524]. Аналогічно настає період двоймення й у сфері ім'янаречення. «Тоді, як церква вимагала, щоб усі приймали при хрещенні християнське ім'я, — відзначає М. Морошкін, — руські (українці. — *І. Д.*) продовжували вживати поряд із християнським власним іменем і язичне. Ймовірно, батьки після хрещення своїх дітей вважали потрібним і священним для себе з'явитися до волхвів, щоб одержати від них для своїх дітей разом із зачаруваннями і друге ім'я, яке ставало поряд з християнським іменем і одержувало право громадянства» [11, с. 524]. Чи давали дитині нехрещене власне ім'я волхви, чи хтось інший, і яке раніше, а яке пізніше — це інша проблема, але факт існування у східних слов'ян у ту пору двоймення цих своєрідних антропонімних ножиць — загальновідомий. Проте ще міцні спочатку дохристиянські традиції, у тому числі й уживання давніх слов'янських власних імен, чимраз помітніше здають свої позиції та поступаються місцем перед новою релігією (християнством. — *І. Д.*) і принесеними разом із нею запозиченими власними іменами.

Чим же пояснити досить активне і швидке поширення, адаптацію і популярність християнських імен у Київській Русі вже у перших віках після прийняття християнства? Відповіді на це питання, як твердить М.Л. Худаш, шукати довго не треба. Маємо відомий і незаперечний історичний факт, що і сам акт хрещення Русі, і процес наступного поширення нової релігії та пов'язаних з нею нових звичаїв та обрядовості — усе це здійснювалося із зверхньої волі, під сильним і неослабним тиском з боку могутньої великокнязівської і просто князівської влади, а згодом і неухильної уваги до цього питання добре організованої церковної влади..., яка ревно виконувала свої обов'язки і добре дбала, щоб народ ретельно дотримувався усіх церковних приписів, у тому числі одного з найважливіших, з церковної точки зору, обов'язкового обряду хрещення кожного з новонароджених і надавання йому в процесі цього акту власного християнського імені. Отже, першочергову роль після прийняття християнства відігравав фактор звичайного примусу [16, с. 179].

Однак відомо, що самим лише адміністративним примусом світські та духовні власті не досягли б швидко таких помітних успіхів і у насадженні самого християнства, і в поширенні та загальному засвоєнні народом його ритуалів, обрядів тощо, у тому числі насадження нових власних імен, якщо б тут не відіграли відповідної ролі ще певні додаткові, допоміжні фактори. Адже народ не швидко пориває зі старою вірою, старими традиціями, які плекали його предки протягом багатьох століть, а може, й тисячоліть, як і не повністю прилучається до нової віри, приймає її нові настанови.

Як найважливіший такий фактор церква найперше використовувала віками уже випробуваний і перевірений засіб духовного, морального впливу на людей. Чи не одним з таких засобів у практиці поширення християнства, остаточного завоювання на свій бік народу, який не позбувся ще елементів старої релігії, було вдале і цілком виправдане підпорядкування у своїх цілях різних старих дохристиянських традицій, або, іншими словами, християнізація міцно укорінених серед народу і популярних одвічних звичаїв, з якими саме через їх глибоку традиційність та велику популярність не так легко боротися, а тим більше остаточно їх викорінити і замінити чимось оригінальним, яке до того ж треба було б ще створити. В історії християнства цей тактичний прийом, на думку М.Л. Худаша чи інших дослідників, не був винятковим, бо загальновідомо, що й самі основи християнського віровчення не є оригінальними, а базуються на контамінації деяких попередніх дохристиянських культів і релігій. Проте, застосовуючи цей прийом, можна розраховувати на успіх [16, с. 179].

Прикладів використання після запровадження християнства давніх дохристиянських народних зви-

чаїв і традицій можна навести багато. Варто згадати, що такої зміни зазнали, наприклад, у східних слов'ян давні колядки, щедрівки, т. зв. купальські обряди та ін. Навіть хрещення дітей, як стверджують дослідники, тісно пов'язане з прадавніми ще дохристиянськими звичаями очищення новонародженої дитини водою. Давні народні повір'я та деякі звичаї і обряди, пов'язані з вибором і наданням дитині власного імені, було адаптовано до обряду церковного хрещення. Це відзначають етнографи, лінгвісти й дослідники історії культури різних християнських народів. За деякими свідченнями, в усіх обрядах хрещення містяться пережитки давньої дохристиянської віри, оскільки все, що відбувається при хрещенні дитини, має містичне значення і віщує їй щастя або нещастя [20, с. 212]. Інший дослідник — А. Вуттке — висловився з цього приводу так: «Хрещення дитини наскрізь проникнуте «забобонністю», перетворене з духовного у щось випадкове; його слід розглядати в певній мірі як церковні чари, свячену воду — як засіб чарування, а все разом узяте — як найпевнішу охорону перед уроками й зачаруванням» [22, с. 213]. Слід зазначити, що старі народні повір'я, пов'язані з дитиною взагалі, вибором і наданням їй власного імені та майбутнім плеканням і вихованням у сім'ї, продовжили жити й після прийняття християнства, у період, коли ця релігія утвердилася уже остаточно й повсюдно. Та навіть і сьогодні від старожилів історико-етнографічного району Опілля можна почути, що ім'я, яким найменовуємо дитину при народженні і хрещенні, впливає на її майбутнє життя. Досі збереглася серед народу віра у щасливі і нещасливі власні імена, у зв'язок власного імені з життєвою долею дитини і її добробутом на все життя [1].

У церковній практиці вибору і найменування немовлят християнськими власними іменами від самого початку їхнього запровадження та давньою традиційною практикою вибору і надавання дітям нехрещених власних імен цілком закономірно настає принципова відмінність. Виявляється вона насамперед у тому, що коли дохристиянські нехрещені власні імена ніколи не підлягали кодифікації зверху, ніколи і не зводилися у спеціальні, до чогось зобов'язуючі списки, їхнє функціонування базувалося лише на традиції та різних віруваннях, вибиралися вони і давалися дітям довільно, за волею батьків чи родини або залежно від обставин появи на світ дитини, могли навіть черпатися з апелятивної лексики, а не обов'язково з уже наявного традиційного фонду, то нововведені хрещені власні імена були принесені у Київську Русь разом із новою релігією (християнством. — *І. Д.*) уже в готових, чітко впорядкованих списках — святцях, церковних календарях та інших церковних книгах, де кожному святому було визначено певний конкретний день року, коли церква відзначала його пам'ять, а для більш визначних відводилися й окремі дні, оголошені церковним святом. Оскільки ж святих налічувалося понад тисячу, то на деякі дні календаря припадало навіть по кілька таких імен. Загальний обов'язок хрестити кожного новонародженого і давати йому хрещене власне ім'я у давні віки супроводжувався важливим традиційним церковним приписом, якого східна православна церква послідовно дотримувалася, — давати новонародженому при хрещенні таке ім'я, яке мав святий, що його згідно з церковним календарем, відзначала церква, або, як прийнято було говорити, ім'я, яке «принесла собі» сама дитина [16, с. 181].

Отже, хрещене власне ім'я було уже ніби запрограмоване церковним календарем. Про вибір імені можна говорити лише щодо такого збігу обставин, як необхідність вибрати якесь одне ім'я з двох чи кількох, що значилися у церковному календарі, і у тому випадку, коли хлопчик народився у день певної святої або, навпаки, дівчинка у день святого, — за цієї умови необхідно було вибрати хрещене власне ім'я, яке припадало на інший календарний день, звичайно, наступний день. Слід відзначити, що до церковно-християнського іменного репертуару сьогодні (дані на 2008 р. — *І. Д.*) входить таких 314 різних за походженням імен, як *Авакум*, *Боніфатій*, *Борис*, *Вавил та ін.* [15, с. 341—342].

Відзначені специфічні властивості християнських власних імен, насамперед не до кінця зрозумілий і чужий нашим предкам їхній внутрішній і зовнішній зміст, не могли вже успішно вкладатися у старі традиційні повір'я, пов'язані з вибором і наданням дітям нехрещених дохристиянських власних імен. Якщо вибір останніх для дітей був швидше прерогативою батьків і базувався в основному на вірі у віщу чи магічну силу слова, найчастіше був спрямований на побажання дитині благополуччя, щасливого життя у майбутньому надаванням їй певного відповідного імені, то вибір хрещеного власного імені диктувався цер-

ковними приписами і був, можливо, прерогативою самого священика, який хрестив дитину.

За цих умов для того, щоб швидше і міцніше утвердити у народному побуті церковно-календарні власні імена та успішно витіснити з ужитку традиційно ще довго вживані і після хрещення Київської Русі дохристиянські власні імена, крім звичайного наполегливого поширення віри у життєву необхідність для кожної новонародженої дитини бути хрещеною і одержати власне християнське ім'я як символ так званого очищення і прийняття у члени сім'ї та у лоно церкви, у народі було глибоко вкорінено вірування у певну спорідненість між святим і людиною, яка носить його ім'я, віру у те, що цей святий стає її небесним опікуном і наставником на все життя, і за це його необхідно шанувати та відповідно відзначати. Варто зазначити, що з вірою у святого патрона та обов'язком ушановувати його пов'язаний відомий християнський звичай відзначати іменини, тобто день пам'яті святого, що для особи, яка носила його ім'я, у часи, коли це найменння збігалося з днем народження, було одночасно святом уродин. Польський дослідник Л. Щербович відзначив, що у цьому випадку «урочистість уродин зустрічалася з пам'яттю про смерть», оскільки імена церковних святих були введені у церковний календар за датою їхньої смерті [21, с. 586]. Суть цього твердження своїм корінням сягає, мабуть, ще до християнських часів, а також віри у магічну силу вдало наданого немовляті власного імені.

Віра у захисну силу наданого людині при хрещенні власного імені святого вкоренилася серед слов'ян, очевидно, одночасно із загальним проникненням у їхній побут самих християнських імен, тобто ще у давній слов'янський період. У побуті народу вона протягом довгих віків існувала поряд із місцевими варіантами всіляких часткових, ширше або вужче поширених і застосовуваних повір'їв, одні з яких у різному вигляді збереглися ще з дохристиянських часів, інші знову з'явилися уже в умовах нових християнських традицій. Ці давні й пізніші часткові повір'я мали свої локальні особливості та різні видозміни. Наприклад, з етнографічних матеріалів, зібраних на Опіллі, можемо зробити висновок, що різні народні міркування, пов'язані з вибором і наданням дитині хрещеного імені, як у давнину, так і сьогодні, зводяться до однієї основи — відзначеної уже віри у нерозривний зв'язок власного імені з особою, віри у те, що власне хрещене ім'я також може приносити людині щастя або нещастя чи різні життєві невдачі [1].

Етнографи, лінгвісти й історики культури зафіксували різноманітні повір'я, пов'язані з хрещеними власними іменами уже пізніших часів, і хоча від них, звичайно, віє старовиною, однак дійшли вони до науковців не у своєму первісному вигляді і не в усіх первинних варіантах. Спеціальних старовинних свідчень про різні давні передсуди, пов'язані з хрещеними іменами, немає, однак їх існування і загальне поширення не може викликати сумніву [16, с. 182].

Цікаве свідчення про масовість різних вірувань, пов'язаних із хрещеними іменами на Україні у XVI ст., натяк на вибір цих імен при хрещенні у церкві, як і деякі інші побутові деталі, подав польський поет кін. XVI — поч. XVII ст. С. Кльонович у надрукованій в 1584 р. латинською мовою у Кракові поемі «Roxolania», присвяченій описові українського життя і побуту того часу. Наведемо лише уривок у перекладі на українську мову М. Білика [8, с. 119—156] про хрестини новонародженого, вибір йому імені і вказівки на багатство цих повір'їв, пов'язаних з його вибором.

Входить бабуся (до священика. — *І. Д.*) і просить покірно хрестити дитину,

А як не можна впросить, гроші поможуть тоді.

В виборі імені часто між русами йде суперечка.

І ворожбою вони імені звикли шукать.

Залишків скільки старих забобонів у них ще зосталось,

Скільки традицій старих народних в них збереглось!

Тішиться цим новим йменням, з умитими чисто руками

Йде нащадок сільський з благословенням домів.

Ще не своїми ніжками іде до матусі хлопчина,

А на тремтячих руках його баба горбата несе.

Окличне речення перекладу — «Залишків скільки старих забобонів у них ще зосталось, Скільки традицій старих народних в них збереглось!» — говорить про різні повір'я, пов'язані з власними іменами в Україні, однак висновки про існування таких народних міркувань щодо ім'янаречення на Опіллі можна зробити лише на підставі пізніших матеріалів, що відносяться до XIX і XX століть.

Відомими не тільки в Україні, а й серед інших слов'янських народів, були повір'я у щасливі і нещасливі дні народження, що поширювалося й на церковно-календарні власні імена, які на ці дні припадали [19, с. 125—126]. У деяких областях України було повір'я, згідно з яким не можна було давати однакового імені двом або більше дітям в одній сім'ї, бо це могло спричинитися до смерті когось із них. З цієї ж причини подекуди не практикувалося давати дітям імен батьків [19, с. 129], хоча у деяких місцевостях щодо цього були протилежні настанови й практика [17, с. 235].

Старожили історико-етнографічного району Опілля неодноразово розповідали, що, за повір'ям, не можна було давати новонародженій дитині хрещеного власного імені дитини, яка у сім'ї раніше померла, або взагалі давати ім'я померлого родича, бо це також могло призвести до її смерті [1]. Поширене було повір'я про певний зв'язок між особами, що мають однакове хрещене власне ім'я. З цим повір'ям пов'язувалося побоювання, щоб і доля цих осіб не сформувалася аналогічно. Звідси, мабуть, походить основа звичаю, який поширений серед слов'ян та інших народів і активно побутує й сьогодні на Опіллі, не давати дитині хрещеного власного імені, яке носила людина, що користувалася поганою репутацією (наприклад, як злодій, бешкетник, п'яниця, ледар тощо) або мала непривабливий зовнішній вигляд чи якусь фізичну ваду [1].

У народі, як стверджує польський дослідник В. Бланар, були й різні повір'я навіть щодо окремих хрещених імен. Подекуди населення з упередженням ставилося до церковно-календарних імен мучеників: побоювалися, щоб дитина, одержавши таке ім'я, у житті не мучилася. Знаходили свій вияв навіть глибокі пережитки давнього культу предків і основана на них тенденція до спадкування хрещених власних імен дідів чи інших членів роду [19, с. 232—235]. Слід зазначити, що ця традиція збереглася на Опіллі і до наших часів, адже досить часто у церковних метричних книгах хрещень подибуємо Іванів Івановичів, Андріїв Андрійовичів, Ігорів Ігоровичів тощо [2].

Окрім різних повір'їв, якими керувалися наші предки при виборі і надаванні своїм дітям хрещених власних імен, були ще й інші неписані настанови. Такі неписані побутові звичаї і традиції щодо найменування дітей власними хрещеними іменами були різні. Наприклад, у давній Польщі Я. Бистронь вказує як на найголовніші — на родинну традицію, згідно з якою дітям давалися імена батьків або дідів, найімовірніше останніх; на ініціативу у виборі хрещеного імені батьків або священиків; на вибір імені, пов'язаний із культами святих у певних місцевостях, зокрема у зв'язку із близько розташованими монастирями; на звичай давати «імена принесені» і на пізню уже звичаєву практику давати дітям хрещені імена членів панівних династій та імена популярних літературних героїв [18, с. 26—50]. Варто зауважити, що ці традиції під впливом сусідніх держав, хоча й не всюди, у відповідний час побутували і в Україні, у тому числі про них ми довідуємося й від мешканців Опілля [1].

Отже, наукові дослідження та етнографічні матеріали дають підставу говорити про три основні традиційні мотиви вибору й надавання дітям власних хрещених імен: а) вибір і надавання імен за церковним календарем чи святцями («принесені» імена); б) вибір і надавання дітям імен на чиюсь честь (батьків, друзів, знайомих, авторитетних людей, культурних і громадських діячів та ін.); в) пізніше практикований, новітній мотив — вибір дітям імен за певною існуючою у даній конкретній місцевості модою (або так званий «вплив часу». — *І. Д.*) на імена або традицією (тут і вибір милозвучних імен, і звичайне наслідування, і традиція, пов'язана з культом певного святого тощо). Так, Я. Брен зазначає, що на Підляшші «імен не вибирають, а в більшості дається ім'я того святого, пам'ять якого святкується у день народження дитини» [3, с. 24]. За свідченням М. Зубрицького, на Бойківщині у ті часи цього звичаю уже дотримувалися непослідовно. На вибір дитині власного імені тут уже вирішальний вплив мали батьки, але, незважаючи на це, окремі з них ще дотримувалися давніх традицій і перед хрещенням дитини просили священика: «*Най буде мня* (ім'я. — *І. Д.*), *яке си приніс*» [5, с. 142].

Та з усіх цих найголовніших мотивів вибору і найменування дітей хрещеними власними іменами загальнопоширеним (особливо серед простого народу) на Опіллі був звичай давати дитині хрещене ім'я, яке вона «сама собі принесла» [1]. Як свідчать етнографічні матеріали, цей звичай був дуже поширений уже з XIX ст., а, можливо, й раніше, хоча його устої в ті часи були уже міцно підірвані, і там, де він ще активно діяв, була певна воля вибору власного імені.

Цей факт підтверджує думку, що звичай давати дітям такі власні імена раніше був укорінений міцні-

ше і практикувався послідовніше. Слід звернути увагу, що найбільш повні дані щодо надавання дітям церковно-календарних власних імен дають старовинні парафіяльні метричні книги хрещення, особливо ті з них, у яких зазначено не лише день хрещення дитини і вказано дане їй власне ім'я, але також додатково подано й день народження, відомості про рідних та хрещених батьків. Відповідний аналіз цих метричних даних із розміщенням імен святих у церковному календарі чи святцях дають можливість уже впевнено твердити про послідовність або непослідовність зазначеної практики, подають також цікаві дані про різноманіття хрещених власних імен, які побутували і побутують на Опіллі, про те, які з церковно-календарних імен були чи є найбільш поширеними, а які вживалися чи вживаються рідко або й зовсім не вживалися чи не вживаються.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 571. — 25 с. (дод. А) / *Ханас І.* Матеріали етнографічної експедиції.
2. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 571. — 25 с. (дод. А) ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці с. Неділиська (Львівська Архієпархія, Перемишлянський деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Перемишлянський деканат. — І.Х.), 1995 — 2007 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Воздвиження Чесного Хреста с. Йосиповичі (Львівська Архієпархія, Моршинський деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Дашавський деканат. — І.Х.), 1999—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Вознесіння Господнього с. Йосиповичі (Львівська Архієпархія, Моршинський деканат), 1995—1999 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Воскресіння Христового с. Угерсько (Львівська Архієпархія, Стрийська деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Добрянський деканат. — І.Х.), 1995—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Параскевії П'ятниці с. Ушковичі (Львівська Архієпархія, Перемишлянський деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Перемишлянський деканат. — І.Х.), 1995—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Преображення Господнього с. Кимир (Львівська Архієпархія, Перемишлянський деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Перемишлянський деканат. — І.Х.), 1995—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Різдва Пресвятої Богородиці с. Братковичі (Львівська Архієпархія, Городоцький деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Городоцький деканат. — І.Х.), 1995—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Святої Мучениці Параскевії с. Угри (Львівська Архієпархія, Городоцький деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Городоцький деканат. — І.Х.), 1996—2008 ; Книга реєстрації хрещень парафії Греко-Католицької Церкви Сятого Миколая Чудотворця с. Грусятичі (Львівська Архієпархія, Новострілищанський деканат) (після 2000 р. — Стрийська єпархія, Новострілищанський деканат. — І.Х.), 1994—2008 / *Ханас І.* Матеріали етнографічної експедиції.
3. *Брен Я.* Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии / Я. Брен. — Вильна, 1887. — С. 24.
4. *Жанзаков Т.Ж.* Обычаи и традиции в казахской антропонимии / Т.Ж. Жанзаков // Этнография имен. — М. : Наука, 1971. — С. 100—101.
5. *Зубрицький М.* Імена, назви і прозвища у селян с. Мшанця Старосамбірського повіту / Михайло Зубрицький // ЗНТШ. — Т. LXXX. — 1907. — С. 142—154.
6. *Іп.* — Полное собрание русских летописей, издаваемое гос. Археографической комиссией Российской академии наук. — Т. II. Ипатьевская летопись. — Пг., 1923. — (Изд. 3-е).
7. *Илчев С.* Речник на личните и фамилни имена у българите / С. Илчев. — София : БАН, 1969. — 628 с.
8. *Кльонович С.Ф.* Роксоланія / С.Ф. Кльонович // Питання класичної філології. — Вип. 2. — Львів : Вид-во Львівського університету, 1961. — С. 119—156.
9. *Кракалия Л.А.* Антропонимия Советской Буковины : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Л.А. Кракалия. — Черновцы, 1974. — 36 с.
10. *Морошкин М.* О личных именах у русских славян / М. Морошкин // Известия Археологического о-ва. — Т. IV. — Вып. 6. — СПб., 1863. — С. 524—531.
11. *Морошкин М.* Славянский именослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / М. Морошкин. — СПб., 1867. — 108 + 213 с.
12. *Селищев А.М.* Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ / А.М. Селищев // Ученые записки Московского ун-та им. М.В. Ломоносова. — Вып. 128. — Кн. 1. — М. : МГУ, 1948. — С. 128—152. — (Труды кафедры русского языка).
13. *Терещенко Н.М.* Личные имена у нганасанов / Н.М. Терещенко // Этнография имен. — М. : Наука, 1971. — С. 40—44.
14. *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки / Іван Франко. — Т. І—ІІІ. — Львів, 1901—1910.
15. *Ханас І.* Вибір імені для дитини в українській християнській традиції — прерогатива батьків чи церкви / Ірина Ханас // Науковий часопис НПУ імені

М.П. Драгоманова. Серія 6: історичні науки. — Вип. 6. — К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2008. — С. 339—343.
16. *Худаш М.Л.* З історії української антропонімії / Михайло Лукич Худаш. — К. : Наукова думка, 1977. — 236 с.
17. *Blanár V.* Otázka systému v antroponomastike / V. Blanár // Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki. — Wrocław ; Warszawa ; Kraków, 1968. — 251 s.
18. *Bystroń J.S.* Księga imion w Polsce używanych / J.S. Bystroń. — Warszawa, 1938. — 374 s.
19. *Bystroń J.S.* Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka / J.S. Bystroń. — Kraków, 1916. — 204 s.
20. *Potkański K.* Postrzyrzyńy u słowian i germanów / K. Potkański // Rozprawy Akademii Umiejętności ; Wydział Historyczno-Filozoficzny. — Serya II. — T. VII. — Kraków, 1895. — S. 212—422.
21. *Szczerbowicz L.W.* O znaczeniu imion własnych / L.W. Szczerbowicz // Wędrowiec. — Warszawa, 1901. — S. 14—37.
22. *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberlaude der Gegenwart / A. Wuttke. — 2. — Berlin, 1896. — 240 s.

Iryna Denys (Khanas)

ON THE CHOICE OF A NEWBORN BABY'S FIRST NAME AFTER FOLKLORE BELIEFS, CONSUETUDES AND TRADITIONS OF OPILIA

In the article has been considered a problem as for the choice of Christian (first) name for a newborn baby after folklore beliefs, consuetudes and traditions spread along the territory of Opilia, as also among ancient Slavs peoples and in the whole Ukraine.

Keywords: Ukrainian traditions of naming a child, personal name, motives of the name, Opilia.

Ирина Денис (Ханас)

ВЫБОР ИМЕНИ РЕБЕНКА ПО НАРОДНЫМ ПОВЕРЬЯМ, ОБЫЧАЯМ И ТРАДИЦИЯМ НА ОПОЛЬЕ

Рассмотрена проблема выбора имени новорожденного ребенка по народным поверьям, обычаям и традициям на территории историко-этнографического района Ополье, а также у древних славянских народов и по всей Украине в целом.

Ключевые слова: украинские традиции наименования ребенка, імена людей, мотивы наименования, Ополье.



Надія ВОЙТОВИЧ

НАРОДНІ СПОСОБИ ЗАХИСТУ ВІД ШКІДЛИВИХ ДІЙ «НЕЧИСТИХ» МЕРЦІВ

(на польових матеріалах з Бойківщини)

Досліджено особливості народних уявлень бойків про так званих «нечистих» («безпірних») мерців; на основі польових матеріалів та етнологічної літератури проаналізовано магічно-ритуальні способи протидії та захисту від їх шкідливих впливів.

Ключові слова: «нечисті» покійники, народна демонологія, демонологічні уявлення, обереги (апотропеї), бойки.

Вивчення традиційної народної культури нашого суспільства є безпосереднім обов'язком для сучасного науковця-етнолога. Народна демонологія в цьому контексті є особливо привабливою, позаяк дає змогу досліднику бути деякою мірою «причетним» до сфери сакрального магічного потойбічного світу.

Загальновідомо, що уявлення про покійників є основою традиційної демонологічної персонажної системи. Для первісної архаїчної свідомості двочленне протиставлення потойбічного і земного, доброго і злого, «своїх» та «чужих» померлих було цілком логічним. Особливо небезпечними вважалися останні, бо свою невикористану енергію вони спрямовували на шкоду живим. Фіксуючи польові матеріали, серед мешканців Бойківщини ще й сьогодні можна відшукати безліч рецептів магічного характеру, які б могли допомогти простій людині у «нерівному бою» з «ходячим» небіжчиком.

Відповідно основною метою статті є аналіз магічно-ритуальних способів протидії та захисту від шкідливих впливів «нечистих» мерців. Призначення оберегів — різноманітними магічними способами випередити шкоду, яку можуть учинити «безпірні» мерці, створити їм перепони для здійснення зловорожих щодо людини дій, нейтралізувати носіїв нечистої шкідливої сили, завдати їм шкоди, знищити, відігнати чи задобрити.

Дослідники виділяють оберегові засоби ритуального, оказіонального та хронологічного характеру [40, с. 444]. Потреба в застосуванні апотропеїв ритуального характеру виникає тоді, коли людина перебуває в порубіжному ініціальному становищі (народження, весілля, смерть), адже цей час є найнебезпечнішим для її життя. Крім того, є не закріплені ні хронологічно, ні ритуально конкретні ситуації, які вимагають негайного застосування різних видів охоронної магії (наслана «нечистим» покійником шкода людині, худобі, господарству, полям тощо). Що стосується останнього виду, то його використовують, як правило, під час великих календарних свят — для того, щоб знешкодити шкідливі дії «ходячих» покійників на цілий календарний період.

Є також специфічна група апотропеїв, яку застосовували під час похорону для того, щоб покійник не став «нечистим» та не шкодив після смерті. На Слов'янщині основний спосіб попередження шкідливої діяльності такого небезпечного покійника був пов'язаний з правилами похоронного обряду, оскільки вважали, що в період з моменту смерті до похо-

рону є найбільша небезпека перетворення його в «упиря»: покійника не залишали одного, завжди підтримували світло в домі [24, с. 179]. Та все ж основним (первісним, давнім) обереговим засобом проти «ходіння» покійників був власне спосіб їх поховання. Здавна способи поховання різних категорій «ходячих» мерців були відмінними: тих, які вдавилися, ховали на горі, повішеників — при дорозі, на краю цвинтаря, у рові, викиднів — у болоті, потерчат — під деревом [9, с. 233; 36, с. 209]. Сьогодні народна пам'ять зберегла лише відмінність у похованні між «нечистими» дітьми (якщо їх можна вважати такими) та всіма іншими категоріями «нечистих» покійників. Ще з середини XVII ст. є згадка про те, що нехрещених і мертвонароджених дітей ховали під плодовим деревом [8, с. 71]. Рудиментом такого способу поховання у поліщуків є звичай при народженні дитини садити плодове дерево [8, с. 71]. На Поліссі та Бойківщині позашлюбних дітей спорадично ховали у вузькому проході між плотами [13, с. 230; 4, арк. 12], адже, за традиційними уявленнями, пліт та вихід за його межі метафорично символізує коїтус та народження незаконної позашлюбної дитини. Не випадково південні слов'яни вірили, що хто на навій день (день поминання. — *Н. В.*) перелізе через тин, у того з'явиться мертва кісточка [23, с. 352]. Бойки теж остерігалися змінювати конфігурацію плоту, бо це негативно вплине на домашню худобу — «*три телиці здохне*» (с. Хмелівка) [4, арк. 2]. На Поділлі нехрещених дітей ховають на перехресті, бо там проходить багато людей, які охрестять дитину [28, с. 685].

Що ж до інших категорій «нечистих» небіжчиків, то місця їх поховання теж є доволі різноманітними: окремий кут на цвинтарі, за плотом, у рові, під вивернутим деревом, на роздоріжжі, «на граници» (межі села. — *Н. В.*) [25, с. 63], в річках [33, с. 544]. Крім того, народна пам'ять зберегла конкретні магічні «рецепти», як такого покійника ховати, які ритуальні дії при цьому виконувати чи, навпаки, що заборонено робити тощо: «*Таких не мож було нести через дзвіницю, а обходили село*» (с. Кальне), «*до хати не заносили*» (с. Луги), «*як страченого ховав священик, то стояв не в ногах, а в голові*» (с. Луги), «*мак-тріскавець сипали від порога до дороги, аби вмерлий не ходив, бо поки він позбирає, то когут запіє*» (с. Мислівка), «*несли такого у шапках, як худобину ховали*» (с. Присліп Міжгірського р-ну), «*як лиш го найдут, то до хижі його вже не провадят, а лиш вержут* (викинуть. — *Н. В.*), *як обильху*»[1] (с. Новоселиця), «*таких не мили, не вбирали і труну їм не робили*», «*везли 'го коньом (а на коню на руби* (навиворіт. — *Н. В.*) *хомут має тоді бути) на границю* (межу села. — *Н. В.*) *ховати*» (с. Присліп Міжгірського р-ну) [1, арк. 17; 2, арк. 15, 23; 3, арк. 15; 5, арк. 8, 9; 6, арк. 3]. На Закарпатті труп самогубця возили на спині коня, а потім кидали його разом зі сідлом у прірву [29, с. 4]. Тіло упиря чи повішеника клали в домовину обличчям до землі [21, с. 336]. Упирю в гріб давали серп чи косу, тобто залізні предмети, що підтверджують польові матеріали: «*Давали 'му у труну залізо, 'би гриз жилізо, а ни людий*» (с. Сухий) [2, арк. 18]. Загальновідомо, що серп, коса як гострі предмети вважалися оберегами проти нечистої сили. Закарпатський дослідник народних вірувань Федір Потушняк дещо по-іншому трактував покладення серпа, вважаючи це своєрідним актом, який магічно забороняє тілу розкладатись [30, с. 66] і, отже, підтримує його нетлінність.

Ще й сьогодні серед сучасних етнографічних даних можна розпізнати архаїчні за походженням уявлення про поховання «безпірних» мерців на місці їх загибелі (тому такі покійники і зберігають тісний зв'язок з місцем смерті). Традиційно це пояснюють так, щоб покійник не мав часу причинити комусь зла [31, с. 22] (тому його труп забороняли переносити в інше місце) [18, с. 49]. Власне через це в давнину важливим було не місце, а спосіб поховання, оскільки первісно тіло «ходячих» узагалі не ховали в землю, а спалювали.

Рудиментом такого способу поховання і є, як ми вважаємо, звичай закидувати тіло гілками, сіном, соломою (а також кидати хустинку для охрещення померлої дитини): «Треба кидати сіно чи солому, щоб його (повішеника. — *Н. В.*) душа під час морозів вигрілася» [46, s. 256]. Кожна людина, проходячи повз «нечисте» тіло, повинна хоча б три грудки землі на нього кинути [44, s. 24]. Коли на місці утворювалась велика купа гілок, то її спалювали: так людина брала своєрідну участь у ритуалі спалення тіла.

[1] Слово «обильха» бойки вживають на позначення людини, яка є найгіршою та найнепотрібнішою для громади, оскільки не хоче працювати, себто є дуже лінивою.

Власне закидання місця — це і є обряд похорону, який був оберегом (відкупом) від «нечистих» [10, с. 90]. Респонденти з Бойківщини докладніше вказують, як саме кидають гілки: «*То всьо туда кидают наліво, бо ліва сторона вогньом накладена: там печуться душі*» (с. Присліп Турківського р-ну) [1, арк. 11]. До того ж, таке місце просто необхідно було маркувати, тому що воно вважалося дуже небезпечним: хто перейде, той ніколи не буде щасливим [32, с. 31]. Про те, як поводилися з тілами «нечистих» покійників (зокрема, упирів), у дещо трансформованому вигляді свідчать етнографічні джерела: «Коли упир ходить після смерті: збирається громада, іде на гріб, кладе на гробі вогонь і пильнують, що вилізе з гробу — то і забивають (підкреслення наше. — *Н. В.*)» [47, s. 443]. Очевидно, що запалювання вогню на могилах є лише відгомоном первісних вогнів, на яких колись спалювали покійників (на Русі померлих спалювали ще в XII—XIII ст. [27, с. 207]). Хочемо зауважити, що церква визнавала існування упирів та інших «безпірних», більше того — також позбавляла їх певного ритуалу при похованні. Однак вона рішуче боролася проти того, щоб таких покійників не закопували в землю. Своєрідним компромісом між християнськими поглядами та народними віруваннями і стало поховання «ходячих» небіжчиків у так званих «убогих домах». Перша згадка про «божедоми» датується 1215 роком і міститься в Новгородському літописі [18, с. 95].

Небажаність відвідин цієї категорії мерців зумовила певні обереги від них. Щоб не боятися такого покійника, потрібно тричі подивитися на нього і тричі — в піч (с. Луги) [5, арк. 9], обсипати його могилу самосійним маком (с. Луги) [5, арк. 16]. На Харківщині хату обв'язували валом, який спряла 12-річна дівчинка; на Волині кришку труни виготовляли з осики [26, с. 13—14], на Закарпатті в уста померлому клали потовчене скло та свячений мак [32, с. 31]. На Бойківщині, щоби мрець не впізнав своєї оселі, після його поховання вікна та двері перевертають іншим боком [21, с. 336]. Для того, щоб прогнати «ходячого» покійника зі свого життєвого простору, використовували ритуальні предмети (вінчальний одяг), ритуальну лайку [42, с. 107] та сюжет імітації інцесту. Зупинити «ходіння» можна було і так: кликати «нечистого» покійника по імені й одночасно здійснювати природну потребу [22, с. 438]; вдарити його двічі лівою рукою від себе [34, с. 315]; виставити дерев'яний чи бляшаний силует півня на його могилі [37, с. 31]. Інколи шкідливу демонічну силу «нечистого» мерця можна нейтралізувати або ж навіть зробити корисною для себе: «*Як ї* (перелесниці. — *Н. В.*) *волосся відрізати, то вона стане нормальнов і лишиться в тій хаті за невістку*» (с. Жукотин) [1, арк. 25]. Один із способів зловити «дику бабу» — сховати її чоботи. Прикметно, що після того вона не тільки стає не шкідливою, більше того — служить людям та її дії уподібнюються до дій духів-опікунів, оскільки вона дає поради, як вилікуватися від різноманітних хвороб та захистити себе від чарів [43, с. 359].

Мабуть, найголовнішим мотивом, який характеризує «безпірного» покійника, передусім самогубця, є мотив порушення погодної рівноваги, зокрема спричинення посухи. Як правило, причиною посухи були сам акт самогубства та поховання такого небіжчика на загальному цвинтарі, тобто на «чистій» землі. У давніх слов'ян було поширене уявлення про безпосередній зв'язок підземних і небесних вод [41, с. 159]. Через те, що земля, осквернена «нечистим» тілом, ставала неродючою, то, відповідно, це впливало на небесні води, тобто дощі й, у результаті, призводило до посухи. З давніх-давен різні народи мали свої рецепти, як відновити порушену рівновагу: серби для того, щоб викликати дощ, топили тварин живцем або ж виливали їхню кров у річку [45, s. 244]; в давній Мексиці під час посухи ацтеки приносили дітей в жертву богу дощу [35, с. 16]. Подібні магічні дії були й у бойків: «*Жона вагітна має ся купати в прорубі, то дощ піде. Але казали, що її дитина на воді має погибнути, не доживе свого віку, втопиться*» (с. Сухий) [2, арк. 18]. Проте первісно найхарактернішим для бойківської традиції було руйнування могили «нечистого» покійника, поливання його тіла водою або ж перенесення на місце загибелі [14, с. 316]. Ще сьогодні здійснюють такі дії, але у трансформованому вигляді: могилу «ходячого» поливають водою, хрест з його могили кидають у річку — все це символічно замінює перенесення трупа на місце трагічної смерті. Такі дії виконували не лише бойки, а й інші етнографічні групи українського народу, зокрема й поліщуки [11, с. 400]. На Поліссі для викликання дощу був також обряд «борони», який проводила

влітку група жінок. Вони одночасно виконували календарні пісні, які відносилися до різних свят і періодів, внаслідок чого створювався звуковий хаос — так званий какофонічний ефект [39, с. 11]. Деякі дослідники поливання могили вважають своєрідною жертвою, зробленою для душі померлого, щоб «їй було чим напитися і щоби рік був плідним» [19, с. 60]. Окрім посухи, з вішальниками пов'язували сильні вітри та бурі, особливо, якщо вони з'явилися зненацька. Інколи саме з бурею пов'язували кидання гілок на могили вішальників [10, с. 90].

Можна припустити, що акт кидання гілок був своєрідним поминанням таких покійників. У сучасних польових матеріалах інформатори зазначають, що влаштовувати поминки «нечистим» небіжчикам — великий гріх. Єдиною категорією, якій і досі відмовлено в праві подзвону, є самогубці. Якщо не дотриматися суворої заборони дзвонити таким померлим, то дзвони стають «нечистими», тріскають, тобто втрачають свої магічні та функціональні властивості [16, с. 694]. Проте факт поминання «ходячих» покійників підтверджують матеріали з календарної обрядовості. Ще в Київській Русі днем для їх поминання був сьомий четвер після Пасхи: власне до цього дня їхні тіла залишалися незасипаними у так званих «убогих домах» [38, с. 40]. Російська дослідниця Ольга Сєдакова стверджує, що істотною рисою поминання власне «нечистих» небіжчиків є влаштування ритуальної трапези на цвинтарі, яке співвідноситься з давнім обрядом «тризни» [36, с. 259]. Таке припущення логічне, якщо зважити на те, що первісно місцем поминання, мабуть, мало би бути місце смерті (з часом цей локус замінив цвинтар як місце поза межами людського помешкання). Зовсім іншою є поминальна традиція, яку влаштовують за «своїми» померлими, предками-опікунами. Прикметно, що її характерною ознакою є трапеза вдома (оскільки ховали таких покійників у межах оселі).

Цікаво, що під час поминального обіду за «нечистим» померлим їжу ставили не на стіл, а під стіл (очевидно, первісно це була земля — місце, де загинув покійник). Залишки такого поминання, як стверджував В. Дашкевич, збереглися у білорусів, щоправда, вони відносяться до поминання «нечистих» тварин [17, с. 531]. На Бойківщині під час Святого вечора поминальну вечерю для «нечистих» покійників, зокрема самогубців, ставили на підвіконня. Очевидно, перед початком Різдвяних свят бойки запрошували таких небіжчиків, а по закінченні — проганяли їх. Це підтверджують польові джерела: «*Ходили з палюхом* (підпаленим домотканим полотном, яким обкурювали хату довкола. — *Н. В.*) — *то нечисту силу в'но не припускає*» (с. Суходіл [5, арк. 13]); «*Ходив газда і на кождому куті косов клепав знадвору — біду відганяв від хати*» (с. Хмелівка) [4, арк. 3]. Аналогічні дії, щоправда не прив'язані до будь-яких календарних свят, виконували на Поліссі, коли хотіли позбавитися «ходіння» «нечистого» мерця [20, с. 228, 234, 235].

До оберегових засобів календарного характеру належить звичай «спалення діда», який деякі дослідники вважають рудиментом ритуалу «проводів на той світ» [12]. Ми також припускаємо, що він символізує відправлення на «той» світ людей старшого покоління, які, як відомо, теж належали до категорії невчасно померлих покійників, що «пережили» свій вік. Пройшовши всі етапи життя, старі люди мають покинути світ і «звільнити місце» для потомків — так постійно відбувається оновлення життя [15, с. 81]. Такий звичай символічно замінює трупоспалення і дає можливість «нечистому» покійнику врешті-решт покинути земний світ. Окрім того, невід'ємним елементом тут виступає вербальна магія, яка інколи є ефективнішою за будь-які ритуальні дії: «На другий день по Різдву дідухів палили перед сходом сонця і казали: «Пек, оссина від нас щезай» [7, арк. 28].

Проаналізувавши всі наведені вище уявлення про «безпірних» покійників, резюмуємо, що поділ померлих на «предків» та «чужих», «чистих» і «нечистих» є лише умовним (навіть предки можуть бути «чужими»), адже і ті, і ті могли бути як добрими для людей, так і шкідливими, ворожими (все залежало від «взаємин» між людиною та ними). Якщо предків поминали для того, щоб отримати допомогу, то «безпірних» — щоб полегшити їх перехід на «той» світ і так убезпечити себе від їхнього шкідливого впливу.

Стверджуємо, що для убезпечення від шкідливого впливу таких мерців основну увагу зосереджували на способі і місці поховання. Відносити ж до категорії «нечистих» передчасно померлих дітей — безпідставно, оскільки місця та способи їх поховання є характерними для категорії «чистих» небіжчиків.

Загальнослов'янські елементи цього розділу духовної культури простежуються в уявленнях про іс-

нування двох протилежних між собою видів покійників; уявленнях про те, що поховання «нечистих» мерців у «чистому» місці спричиняє засуху, неврожай тощо; уявленнях про упирів.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 209-Е. — Арк. 1—30 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 210-Е. — Арк. 1—23 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 211-Е. — Арк. 1—19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).
4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 214-Е. — Арк. 1—20 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 215-Е. — Арк. 1—17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).
6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 216-Е. — Арк. 1—9 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
7. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. — Ф. 19. — Спр. 29. — Арк. 1—89.
8. *Агапкина Т.А.* Дерево плодовое / Т.А. Агапкина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 70—73.
9. *Агапкина Т.А.* Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) / Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков // Литература древней Руси: Источниковедение. Сборник научных трудов / отв. ред. Д.С. Лихачев. — Ленинград : Наука, 1988. — С. 224—235.
10. *Білий В.* До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців / Володимир Білий // Етнографічний вісник / за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. — К., 1926. — Кн. 3. — С. 82—94.
11. *Васянович О.* «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся / Олександр Васянович // Народознавчі зошити. — 2006. — Вип. 3—4 (69—70). — С. 398—402.
12. *Велецкая Н.Н.* Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев / Н.Н. Велецкая // Карпатский сборник. — М. : Наука, 1976. — С. 106—111.
13. *Виноградова Л.Н.* Забор / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 230—232.
14. *Галька И.* О повісельниках и другихъ самоубійцях, о потопельниках и потерчатах / Игнатій Галька // Наука. — Коломыя, 1874. — Ч. III. — С. 315—321.
15. *Гузій Р.* З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 352 с.
16. *Гузій Р.* Традиційні способи повідомлення про смерть у похоронній звичаєвості українців Карпат / Роман Гузій // Народознавчі зошити. — Львів, 1998. — № 6. — С. 693—696.
17. *Дашкевич В.Я.* До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу / В.Я. Дашкевич // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. — К. : Либідь, 1991. — С. 527—539. — (Пам'ятки історичної думки України).
18. *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин // Избранные труды / вступ. ст. Н.И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 1: Умершие неестественною смертью и русалки. — 432 с.
19. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор / Еремина В.И. — Ленинград : Наука, 1991. — 207 с.
20. *Конобродська В.* Поліські повір'я, легенди, перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи проти їх «ходіння» / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії 2: Мова і культура. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2003. — С. 223—240.
21. *Кузів І.* Житє-бутє, звичаї і обичаї горского народу / Іван Кузів // Зоря. — Львов, 1889. — Ч. 20. — С. 336—337.
22. *Левкиевская Е.Е.* Кал / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 437—439.
23. *Левкиевская Е.Е.* Нави / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 351—353.
24. *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян / Е.Е. Левкиевская // Очерки истории культуры славян. — М. : Индрик, 1996. — С. 175—195.

25. *Максимчук І.* Деякі інституції звичаєвого права в Старосамбірщині / Іван Максимчук // Літопис Бойківщини. — Самбір, 1939. — Ч. 11. — С. 5—86.
26. *Милорадович В.* Українська відьма: Нариси з української демонології / В. Милорадович ; упоряд., перекл. і передм. О. Таланчук. — К. : Веселка, 1993. — 72 с.
27. *Нидерле Л.* Славянские древности / Л. Нидерле ; пер. с чеш. Т. Ковалевой и М. Хазанова ; предисл. П.Н. Третьякова ; ред. А.Л. Монгайта. — М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. — 450 с.
28. *Плотникова А.А.* Перехресток / А.А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 684—688.
29. *Потушняк Ф.* Етнографічна експедиція на Свалявщині / Федір Потушняк // Радянський студент. — Ужгород, 1955. — № 20. — С. 4.
30. *Потушняк Ф.М.* Серп в похоронному обряді / Ф.М. Потушняк // Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична. — Ужгород, 1958. — № 2. — С. 65—66.
31. *Потушняк Ф.* Самоубійці в народном віpованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 3. — С. 21—22.
32. *Потушняк Ф.* Самоубійці в народном віpованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 4. — С. 31—32.
33. *П. С.* (Підляшецький Стефан). Осень и обеды. (Гдещо о упырях) / С. П. // Наука. — Коломыя, 1876. — Ч. 12. — С. 538—545.
34. Похоронні звичаї й обряди / зібрав Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник. — Львів, 1912. — Т. XXXI—XXXII. — С. 139—424.
35. *Руднев В.А.* Древо жизни: Об истоках народных и религиозных обрядов / В.А. Руднев. — Ленинград : Лениздат, 1989. — 160 с.
36. *Седакова О.А.* Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О.А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
37. *Скуратівський В.* Вже треті півні проспівали... (Півень в українських народних віруваннях) / Василь Скуратівський // Берегиня. — 2005. — № 1. — С. 3—34.
38. *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века / С.А. Токарев ; отв. ред. С.И. Ковалев. — М. ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1957. — 164 с.
39. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь / С.М. Толстая. — М. : Индрик, 2005. — 600 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
40. *Толстой Н.И.* Обереги / Н.И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 443—446.
41. *Толстой Н.И.* Язычество древних славян / Н.И. Толстой // Очерки истории культуры славян. — М. : Индрик, 1996. — С. 145—160.
42. *Яворскій Ю.* Галицко-русскія поверія об упирях / Юліан Яворскій // Живая Старина. — Санкт-Петербург, 1897. — Вып. I. — С. 107—110.
43. *Яворський Ю.* Дика баба (літавиця) / Юліан Яворскій // Житє і слово. — Львів, 1894. — Т. 2. — С. 358—359.
44. *Dubanowicz (Paweł Sas).* Kult umarłych ze stanowiska historyi, hygjeny, religii i ustawodawstwa z wnioskami co do wskazanych reform obecnego systemu traktowania zwłok ludzkich / Dubanowicz (Paweł Sas). — Lwów, 1888. — Zesz. 1. — 38 s.
45. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1934. — Cz. 2: Kultura duchowa. — 725 s.
46. *Siewiński A.* Wierzenia ludu o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i blędach / Antoni Siewiński // Lud. — Lwów, 1896. — Roczn. 2. — S. 252—256.
47. *Strzetelska-Grynbergowa Z.* Staromiejskie. Ziemia i ludność / Zofia Strzetelska-Grynbergowa. — Lwów, 1899. — 676 s.

Nadiya Vojtovych

PEOPLE'S MEANS OF DEFENCE AGAINST HARMFUL ACTS OF EVIL DECEASED
(after field materials from Boiko territories)

Some peculiarities of Boiko people's imagination about so-called evil deceased have been studied in the article; magical and ritual means of counteraction and protection against evil influences have been analyzed on the basis of field data and ethnological literature.

Keywords: evil deceased, people's demonology, demonological imagination, guard, Boikos.

Надия Войтович

НАРОДНЫЕ МЕТОДЫ ЗАЩИТЫ ОТ ВРЕДНЫХ ДЕЙСТВИЙ «НЕЧИСТЫХ» МЕРТВЕЦОВ
(на полевых материалах с Бойковщины)

Исследовано особенности народных представлений бойков о так называемых «нечистых» мертвецах; на основе полевых материалов и этнологической литературы проанализировано магическо-ритуальные методы противодействия и защиты от их вредного влияния.

Ключевые слова: «нечистые» покойники, народная демонология, демонологические представления, апотропеи, бойки.



Петро БІЛЯКОВСЬКИЙ

«ЯКЩО ВИ ЖЕНИТЕСЬ, А ДОЩІ ДУЖЕ ЙДУТЬ...»: СПОСОБИ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ХОРОШОЇ ПОГОДИ В МЕТЕОРОЛОГІЧНІЙ МАГІЇ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

Досліджуються обряди, які виконували задля припинення тривалої негоди. На основі аналізу матеріалів польових етнографічних експедицій автор виділяє основні тематичні комлекси ритуалів та з'ясовує повір'я, які лягли в їх основу.

Ключові слова: весілля, погода, запрошення, кіт, пес.

Серед обрядів метеорологічної магії окрему групу складають ритуали, спрямовані на забезпечення хорошої сонячної погоди. Порівняно з обрядодіями, які проводились для захисту від грому, граду чи задля викликання дощу, вони є менш поширеними. Вірогідно, через це вони є мало описаними в етнографічній літературі. Під час проведення польових досліджень на території Українських Карпат та Прикарпаття нам вдалось виявити відомості про декілька обрядодій такого типу. Здебільшого вони локалізуються на теренах центральної та південно-східної Гуцульщини[1].

Метою нашої статті є описати основні комплекси способів забезпечення сприятливої погоди; визначити вірування, які були основою для їх виникнення.

Джерельною базою є польові матеріали, зафіксовані нами особисто, а також В. Нємєцом та Г. Дронів на теренах Гуцульщини[2] та Покуття. Польовий матеріал було зібрано протягом 2012—2013 рр., він відображає спогади та свідчення респондентів 1930—1990 рр. народження[3]. Задля розширення фактографічної бази залучаємо відомості, почерпнуті з публікацій Олександра Васяновича [7], Громовиці Бердник [6], а також згадки, які містяться у мережі інтернет, зокрема свідчення з села Слобода (Нвс. Чр[4]) на Буковині [17].

[1] Під час проведення дослідження було обстежено окремі населені пункти у Верховинському, Косівському, Богородчанському р-нах Івано-Франківської обл.; Путильському та Вижницькому р-нах Чернівецької обл.; Великоберезнянському та Перечинському р-нах Закарпатської обл.

[2] Свідчення, яким на час подачі статті до друку не присвоєно архівних шифрів, подаємо із зазначенням імені дослідника, який здійснив запис, вказуємо місце, час та дані респондента.

[3] Більшість зразків було зафіксовано учасниками українсько-польської експедиції в рамках реалізації проекту Інституту народознавства та Наукового кола Ягелонського університету (м. Краків) «Повернення на полонину. Літературне бачення Гуцульщини в творчості Станіслава Вінценза», проведену у травні 2013 року в Путильському районі Чернівецької області.

[4] Тут і далі для позначення адміністративних одиниць рівня області та району будемо використовувати наступні скорочення: Івано-Франківська область — Ів., Верховинський район — Вер., Косівський район — Кос.; Коломийський район — Кол.; Львівська область — Лв., Буський район — Бус.; Чернівецька область — Чр., Вижницький район — Виж., Путильський район — Пут.; Новоселицький район — Нвс. Назву населеного пункту подаємо повністю. Наприклад, с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. — Верхній Ясенів Вер. Ів.

Наявний фактичний матеріал дає змогу чітко розділити ритуали забезпечення хорошої погоди на два основних комлекси. Їх виділяємо шляхом визначення основної мети обряду. Це:

• забезпечення хорошої погоди на невизначений період (ритуали, спрямовані на припинення негоди взагалі);

• забезпечення хорошої погоди на певний період, як правило, під час святкування весілля.

Свідчення першої групи є доволі рідкісними. У нашому розпорядженні є лише одна згадка з села Верхній Ясенів (Вер. Ів). Згідно із нею під час тривалих дощів необхідно було витягнути «каглянку»[5], викинути її надвір та спалити: «*Якшо слота якась є, то вже тото берут та й кидают надвір, та й палят, аби то остановилось*»[6]. Зазначимо, «каглянку» переважно використовують у обрядах, спрямованих на викликання дощу, і ареал поширення цієї дії розповсюджується на терени Бойківщини, Гуцульщини та Поділля [12, с. 37; 4, арк. 13, 19, 21—22, 24, 32—33, 35, 37, 39, 41, 48, 51; 5, арк. 2, 3, 6, 9, 12, 15, 17, 19, 22, 24, 26—27, 32, 35, 41, 44—45, 50—51, 55, 62]. Під час ритуалу виконувались дії, які могли символізувати або своєрідне протиставлення стихій, або ритуальне втоплення. На це вказують елементи, що супроводжували ритуал: утоплення, биття, оплакування тощо. В нашому випадку сприймання каглянки як предмета, пов'язаного з джерелом тепла (піччю), та підсилення ефекту спаленням можна трактувати як протиставлення стихій: вогонь (піч-каглянка + спалення) — вода (дрібний, затяжний дощ «слота»). Однак зауважимо, що таке використання затикача може бути похідним від поширеної практики викидати на вулицю різноманітні пічні предмети під час грози: хлібні лопати, кочерги, віник, яким вимітали піч, тощо. В окремих селах для цього використовували саме каглянку або ж засіб, який її замінив — шубер.

Семантично спорідненим з цим ритуалом є спосіб, який використовував Михайло Нечай, чоловік, котрий вважав себе останнім карпатським мольфаром. Згідно зі свідченням Громовиці Бердник, він набирав у миску першого березневого дощу, закорковував цю воду («мартову воду») у пляшку і, коли було необхідно викликати сонячну погоду, розкладав у печі вогонь. Після того, як дрова прогоріли, мольфар розсовував жар на два боки і бризкав піч водою, поміж двох вогнів [6, с. 130]. Як бачимо, в даному випадку також простежується прагнення вплинути на одну стихію, протиставляючи її іншій.

Численну та різноманітну групу складають ритуали, спрямовані на забезпечення хорошої погоди у день весілля. За своєю тематикою вони поділяються на дві групи. Це дії, які трактуємо як:

• ритуальне запрошення;

• залучення спеціальних предметів, дія над якими символізує протиставлення стихій.

Ритуальне запрошення гостей, які власною присутністю здатні вплинути на стан погоди. При цьому гості символічно асоційовані з домашніми тваринами, плодовими деревами або є покійними родичами молодих. Мотив запрошення реалізується через використання спеціальних знакових засобів (рушника) або підлягає реконструкції шляхом типологічних зіставлень одного різновиду цього ритуалу з іншим. Так, в окремих селах Путильщини й досі вважають, якщо перед весіллям падають дощі, то молоді повинні просити погоди у плодових дерев. Це прохання відбувається або у прямій формі: «*То ці молоді двоє ходили у наш сад, де дерева. До кожної яблуньки просили погоду. Така була гарна погода в ті дні*» (Путила Пут. Чер.)[7]; або ж заміняється чіплянням рушника на дерево: «*Погоди нема, дощ іде до весілля — чіпляйте рушник в дерево. Маєте почепити рушник в дерево*» (Гробище Пут. Чер.)[8]; «*Як от дощ іде, ну, за тиждень до весілля дощі, дощі — то уже для того, щоб дощ перестав, молода бере рушник і перев'язує молоде дерево*» (Мариничі Пут. Чр.)[9]. Матеріали, опу-

[5] «Каглянка»; «затикач»; «затичка» — ганчір'яна затичка, якою закривали отвір для виходу диму, «кагла»; «цівка» — отвір для виходу диму, закривався для збереження тепла в житловому приміщенні.

[6] Зап. Біляковським П.В. 13.06.2012 р. в с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Вервяж Калини Миколаївни, 1932 р. н.

[7] Зап. Нємєцом В.Р. 26.02.2013 р. в смт. Путила Путильського р-ну Чернівецької обл. від Хромей Василини Василівни, 1932 р. н.

[8] Зап. Нємєцом В.Р. 28.02.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полєка Юрія Юрійовича, 1968 р. н.

[9] Зап. Нємєцом В.Р. 27.05.2013 р. в с. Мариничі Путильського р-ну Чернівецької обл. Від Харюк Світлани Анатоліївни, 1965 р. н.

бліковані О. Васяновичем, засвідчують побутування подібного методу у селі Зелене (Вер. Ів.), де у випадку дощової погоди молодята повинні були почепити рушника на кущ калини [7, с. 98].

Подібні ритуали відомі також на Буковині, Покутті та історико-етнографічній Волині. Так, в селі Ліски (Кол. Ів.) задля того, щоб під час шлюбу не падав дощ, в день весілля вішали на дерево рушник, яким витиралася молода, при цьому спеціальних вимог до виконавця ритуалу не висувалось[10]. У селі Андріївка (Бус. Лв.) для того, щоб припинити дощ, молода вранці виносила рушник, яким накривали великодній кошик, та вішала його на мотузці для висушування білизни[11]. Натомість у селі Слобода (Нвс. Чр.) з цією ж метою мати молодої (молодого) вивішувала кошик, у якому несли святити паску. Це слід було робити до схід сонця, в день весілля [17].

Однак зауважимо, що в Карпатах у випадку використання рушника спеціальних рекомендацій, таких, як прилученість до обрядової страви чи посвята, не фіксуємо.

Одинична згадка з села Бісків (Пут. Чер) виступає зразком прямого запрошення на весілля покійних родичів. Згідно з нею, наречені перед весіллям повинні йти на цвинтар: «*Ідуть із **рушником** і з флєшкою, та й там або як бабка, або як дідо вмер, або тато — то йдуть на цвинтар та й просять, аби будьте ласкаві, приходіть на весілля. Дождю не буде ціле весілля, всьо файно буде. Але мусить з тої хати хтось умерти. З тої хати, шо весілє. Шо то не можна вмерлого кликати [...]. Було колись таке. Пішли колись на весілля. Та й просили. А Василя вже не було. Та й виділа хтось. Їх Василь прийшов (Василь — вуйко), прийшов з колачами та й дав молодим поза стіл. А ніхто з людей не видів. Одна людина лиш виділа. І відтак Павлюк умер — тато молодої*»[12].

Найпоширенішою групою обрядів є забезпечення хорошої погоди шляхом запрошення на весілля домашніх тварин. Як правило, це мали бути коти, хоча в деяких прикладах, які маємо в своєму розпорядженні, фігурують собаки[13]. Виявлені повір'я розділяються на два комплекси. Це безпосереднє запрошення тварини на весілля, та вірогідно похідна від нього, рекомендація хорошого ставлення до домашніх тварин. Так за свідченням респондентки з села Верхній Ясенів (Вер. Ів.), перш ніж йти запрошувати гостей, молода повинна була запросити до себе на весілля свого кота: «*Єк хокєт погоди на весілє, то молода чи молодий має йти просити кота, **але найпершого**. Єк шо нима домашного кота, то шукає, у кого є файний кіт, бере єго за лапу, тай каже: «Просили мама й тато і я вас файно прошу, абесте були ласкаві прійти до мене на вісілє». Вона вже каже коли, тай на ике чісло. Витак кота треба погладити по голові три рази*»[14].

Натомість рекомендоване хороше ставлення реалізується через годування їх перед днем шлюбу: «*Шоб була погода, то закликають котів, дають їм їсти перед весіллям, годують їх, шоб погода, шоб дощу не було*» (Мариничі Пут. Чр.)[15]; «*[щоб була добра погода на весілля] треба любити котів, псів [...] годувати, аби голодні не були*» (Мигово Виж. Чр.)[16]. Спорідненою з цією групою уявлень є віра в те, що в людини, яка не любить котів та собак, буде погана погода на похороні: «*Казали шо єк наприклад вмре людина, а вона дуже не любила котів і псів в своєму житті, і тогди дуже погана погода. Знаєте, шо, наприклад, я не дуже, не люблю кота, пса, б'ю. То тоді, як вмру, то буде погана погода*» (Лопушна Виж. Чр.)[17].

[10] Зап. Біляковським П.В. 7.11.2013 р. в с. Ліски Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Гультайчук Роксолани, 1991 р. н.

[11] Зап. Біляковським П.В. 11.11.2013 р. в м. Львів від Гілевича Ігора Ярославовича, 1986 р. н.

[12] Зап. Нємєцом В.Р. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Ганни Павлівни, 1933 р. н.

[13] Відзначимо, що згадки про залучення до цих ритуалів собаки мають принагідний характер. Інформатори найчастіше вказують на них, перелічуючи, на кшталт: «котів-псів»; «котів і псів». Деякі згадки напряму вказують лише на кота, а при уточнені, чи могли залучати собаку, відповідь негативна.

[14] Зап. Дронів Г.М. 11.08.2013 р. в с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Бощук Марії Миколаївни, 1964 р. н.

[15] Зап. Нємєцом В.Р. 27.05.2013 р. в с. Мариничі Путильського р-ну Чернівецької обл. від Харюк Світлани Анатоліевни, 1965 р.

[16] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук Олени Михайлівни, 1952 р. н., Гладчук Марії Миколаївни, 1933 р. н.

[17] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Гузак Василини Георгіївни, 1936 р. н.

Цінними є народні мотивування цих дій. Так, намагаючись пояснити, чому потрібно провести обряд запрошення котів чи собак, селяни вказують на виняткове становище домашніх тварин. Вони, згідно з цими тлумаченнями, виступають своєрідними посередниками між людиною та вищими силами: «*Шоб просили Бога за ню, щоб була погода*» (Мигово Виж. Чр.)[18]; «*Так казали, ми ж живемо на пайці кота і пса, жиємо на їхній пайці. Бо Бог так дав, шо всім розділив пайку, так як землю це всьо, а їм дав лиш трошечки, а це все вони нам віддають. Шо ми жиємо на їхній пайці*» (Виженка Виж. Чр.)[19].

Слід зазначити, що такі уявлення суголосні з іншими легендами про цих тварин. Зокрема, з поширеними апокрифічними оповідями про колосок. Згідно з ними, саме завдяки коту та собаці люди мають змогу вирощувати пшеницю, оскільки тварини вимолили собі пайку у Бога [14, с. 441—497; 13, с. 55].

Вірування в те, що за допомогою домашніх тварин можна вплинути на погоду, зустрічається не лише у Карпатах. Наявний фактичний матеріал свідчить про їх побутування на теренах історико-етнографічної Волині (зокрема у Радехівському та Сокальському р-нах Львівської обл.) та Зх. Поділлі[20]. Прикметно, що відомості з цих теренів вказують на виняткову роль кота в ритуалі. Так, на Радехівщині молода в передвесільний тиждень повинна була кланятись всім котам, яких зустрічала на вулиці [18][21]. Тоді як у селі Хоробрів на Сокальщині наречена перед тим, як запрошувати на весілля гостей (людей), підходила з дружками до власного кота і першим запрошувала його[22].

[18] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук Олени Михайлівни, 1952 р. н., Гладчук Марії Миколаївни, 1933 р. н.

[19] Зап. Біляковським П.В. 21.01.2013 р. в с. Виженка Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Тимчук Тетяни Захаріївни, 1938 р. н.., Яремчук Євдокії Аркадіївни, 1952 р. н.

[20] Зап. Нємецом В.Р. 1.09.2013 р. в м. Львів, від Гуцуляк Наталії, 1989 р. н., уродженки та мешканки смт. Мельниця Подільська Борщівського р-ну Тернопільської обл.

[21] Подібний матеріал було опубліковано Оксаною Негодою в «Українській Правді». Журналіст рекомендує запрошувати всіх котів, які трапляться назустріч [15].

[22] Зап. Біляковським П.В. 12.11.2013 р. в с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл. від Сидорової Марії Петрівни, 1943 р. н.

Попри неоднорідну рольову спрямованість ритуальних запросин вважаємо, що всі наведені приклади можна витлумачити через бажання вплинути на погоду за посередництвом покійних родичів. На це чітко вказує зразок, де дія відбувалась на цвинтарі. Доповнюють цю гіпотезу ритуали, які проводили молоді з плодовими деревами: чіпляння рушника та прохання погоди. На те, що ця дія є своєрідним рудиментом запрошення на весілля, вказує атрибутивна функція обрядового полотна. Ним, як відомо, пов'язували важливих гостей: бояр, старостів чи батьків молодих, він також був обов'язковим атрибутом під час сватання.

Про зв'язок дерев з місцем поховання, а отже з покійним родичем, свідчить звичай висаджувати дерева на цвинтарях, який і досі поширений в деяких місцевостях Українських Карпат. Згідно із ним, через певний час після похорону на могили висаджували дерево або кущ [15, с. 194]. Авторитетний дослідник будівельної обрядовості українців Роман Сілецький пояснює цей звичай через призму вірувань про «підземелля як «тамтой світ» у давніх віруваннях слов'ян і дерево (кущ) як меморіальний знак» [15, с. 194]. Тому можемо провести чітку паралель між обрядовим запрошенням покійного родича на цвинтарі й чіплянням рушника на плодові дерева чи кущі перед весіллям. Ці обряди, на нашу думку, є цілком тотожними і виступають свідченням віри у могутність покійних предків, які наділені силами впливати на погоду.

Зв'язок із вшануванням покійних предків присутній у ритуальному запрошенні домашніх тварин, зокрема котів. При цьому він проявляється в уявленні про кота як уособлення домашнього духа («домовика»). Останній, в свою чергу, на думку дослідників, генеалогічно пов'язаний з покійними предками [9, с. 458]. Згадки про кота-домовика є поширеними у різних регіонах України, зокрема у Карпатах[23].

Забезпечення хорошої погоди шляхом залучення спеціальних предметів, які належать чистому, з ритуальної точки зору, суб'єкту. Ці предмети

[23] Львівський етнолог Володимир Галайчук виділяє десять ознак, які пов'язують кота та домашнього духа, серед них відзначимо те, що: і домовик, і кіт співвідносні з локусом дому, зокрема з піччю; і кіт, і домовик володіють здатністю передбачати майбутнє; за народними повір'ями, душа людини нерідко втілюється у кота [9, с. 460].

або надаються йому з метою добитися його сприяння, або ж викрадаються у нього. В будь-якому випадку дія з предметом стає основою ритуалу.

Такі обрядодії є однорідними щодо складу учасників та спеціальних предметів, які використовуються. Згадки про них зафіксовані у чотирьох населених пунктах Гуцульщини[24]. Згідно із ними перед весіллям наречена повинна була піти до вдови та вкрасти в неї або принести їй кілька полін: «*Якщо ви женитесь, а дощі дуже йдуть. То треба йти до вдовиці красти троє полін і прийти, і дома накласти ватру. Це навіть моя дівчина робила. Такі зливи тоді йшли дуже, тому три роки було, і зими, і мороз, студено такой. Вона кликала на весілля... там у вдовиці вкрала троє... даже одно лиш поліно вона вкрала. Аби навіть молодий не видів. І прийшла до хати, поклала ватру і це цілий тиждень йшли, палатку клали, там морози, сніги великі падали. А п'єтниця, субота так стало файно, шо тепліше як сьогодни*» (Лопушна Виж. Чр.)[25]; «*Казали, шо вдовиці дров нести, аби файна молода мала, аби принести удовиці дров з толоки, аби файна погода була. Ци від хати, ци з толоки дров принести такій бідній вдовиці, та й просити Бога, шоби файна погода була*» (Конятин Пут. Чр.)[26].

Подібний опис знаходимо на інтернетсторінці села Слобода Новоселицького району Чернівецької області. Якщо молоді хотіли, щоб була хороша погода на весілля, то в суботу увечері (в переддень весілля) молода або молодий брали в'язанку дров, калач, горілку і несли це до самотньої жінки-вдовиці. Принесені речі залишали їй на порозі так, щоб вона не бачила, хто це зробив [17].

У зразках цієї підгрупи виокремлюємо два основні мотиви. Це самотня вдова, як обов'язкова учасниця ритуалу. При чому вона є такою навіть без власного відома, адже використовуються речі, які належали їй і були у неї викрадені. Іншим мотивом є спалення викрадених чи принесених предметів, що символізує вплив на одну стихію шляхом протиставлення її іншій.

Вірогідно, бажаність вдовиць пов'язана з їх роллю в оказіональних обрядах викликання дощу, де вони часто є основними виконавцями дій, щоб забезпечити бажану погоду. Етнологи пояснюють таке явище декількома факторами, а саме: ритуальною чистотою вдовиці та уявленнями про неї як нещасливу людину, котра здатна вимолити у вищих сил необхідну погоду [11, с. 297]. Тобто вдова, як у випадку з домашніми тваринами, асоціюється зі своєрідним посередником. Це підтверджує і мотивація нести дрова вдові, зафіксована у селі Конятин (Пут. Чр.) — щоб вона молилась за погоду[27]. Тому ритуальне спалення, підсилене прямою чи опосередкованою участю вдови, мало б забезпечити бажаний результат.

Способи впливу на погоду в день шлюбу шляхом здійснення пов'язаної з вогнем обрядодії відомі іншим слов'янським народам. Так, серби вірили, якщо в переддень весілля було похмуро, то наречена повинна голою переступити через вогонь, і вранці вже буде ясно та сонячно [10, с. 591].

Цікавий обряд забезпечення хорошої погоди знаходимо на інтернетпорталі *traditions.org.ua*. Згідно з описом, вміщеним на ресурсі, для того, щоб в день весілля було сонячно, рекомендується в ніч перед весіллям поставити своє весільне взуття носками надвір. Як і в більшості народних ритуалів цього типу, робити це повинна наречена [18]. На жаль, відомості з порталу не дають змоги визначити джерело походження, а відтак і ареал побутування такої дії. Але при зіставленні наявних згадок не лише з України, а й з інших слов'янських країн, простежуємо типологічну, а, можливо, й генетичну схожість зі способом викликання дощів, зафіксованим у болгар. У південно-східній Болгарії у випадку посухи весільну процесію зупиняли біля річки і поїли наречену водою з її правої туфлі [10, с. 100].

Здебільшого ритуали викликання дощу спрямовані на виконання спокутної дії (якщо порушується табу або виконується дія, яку вважають причиною

[24] Відповідні згадки були виявлені у: Лопушна (Виж. Чр.), Яблунів (Кос. Ів) — в обох селах вірять, що дрова слід вкрасти); Виженка (Виж. Чр.), Конятин (Пут. Чр) — в цих селах дрова приносили вдовиці.

[25] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Гузак Василини Георгіївни, 1936 р. н.

[26] Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Гожди Анастасії Василівни, 1935 р. н. (народилась і родом з с. Конятин Путильського р-ну Чернівецької обл.).

[27] Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Гожди Анастасії Василівни, 1935 р. н. (народилась і родом з с. Конятин Путильського р-ну Чернівецької обл.).

посухи); на жертвоприношення стихії; або ж на імітацію бажаних опадів (наприклад обливання водою). При цьому, під час виконання спокутної дії часто обливали предмет, який вважався причетним до посухи, та особу, яка асоціювались з її винуватцем (наприклад, обливання ткацького верстата на Бойківщині та Лемківщині; заливання води у ямки від поставленого не в той час паркану на Поліссі та Волині тощо) [1, арк. 18; 3, арк. 42; 8, с. 214].

Зважаючи на цю своєрідну закономірність, припускаємо, що перед нами дві складові одного вірування. Так, виконавець (наречена) та дія (повернення черевичка носком в небо) викликають сонячну погоду. Внаслідок цього спокутною дією виступає пиття води винуватицею (можливий замінник —обливання), використання для цього туфлі — замочення предмета, який пов'язаний з відсутністю дощів.

Хоча цей приклад не стосується досліджуваної території, проте завдяки своїй простоті і відсутності яскраво вираженої «забобонності» він є популярним в середовищі майбутніх молодят. Так, в серпні 2013 року нам пощастило побувати на весіллі у місті Червонограді. Безпосередньо перед днем шлюбу дощило, і наречена вирішила застосувати цей метод. Можливо, завдяки цьому на наступний день було сонячно.

Проведення обрядодій, відомості про які було почерпнуто з мережі інтернет, дозволяють простежити процес своєрідної популяризації окремих ритуалів. Хоча вони проводяться найчастіше з жартівливою метою, проте зберігають первісну мотивацію. Це, зокрема, проявляється у запрошеннях домашніх тварин на весілля та в описаному вище ритуалі.

Таким чином, можемо зробити наступні висновки:

Ритуали, спрямовані на забезпечення хорошої погоди, мали в своїй основі два головні мотиви: ***вплив на одну стихію за допомогою використання опозиційної до неї*** (вода — вогонь). Це виражається у спаленні «каглянки» під дощем, бризканні водою всередину розпаленої печі, даруванні чи крадіжці полін з метою їх подальшого спалення; та ***запрошення покійних родичів***, що пов'язано з уявленнями про те, що вони здатні впливати на погоду. Цей мотив, на нашу думку, присутній в обрядах прохання погоди в плодових дерев, чіплянні на дерево рушника, запрошенні домашніх тварин та власне запрошенні предків на цвинтарі.

За термінами забезпечення ці ритуали розділяються на: ті, ***які спрямовані на припинення дощової погоди взагалі*** (спалення «каглянки» та бризкання «мартовою» водою у піч); ті, ***які проводили з метою припинити дощ на час святкування весілля***. Ритуали другої групи є краще збереженими, більш поширеними та різноманітними. Окремі обрядодії зустрічаються не лише у Карпатах, а й на інших теренах України. За свідченнями практично усіх респондентів, цей спосіб є дієвим, і вони або їх родичі були безпосередніми виконавцями обряду ще два чи три року тому.

Зважаючи на науково-технічний прогрес і популяризацію окремих народних вірувань та обрядів у мережі інтернет, стає актуальним дослідження застосування таких обрядодій на практиці, оскільки це сприяє їх поширенню, хоча й проводяться вони радше з жартівливою метою.

1. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 607 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Надвірнянського і Долинського р-нів Івано-Франківської обл., Вижницького і Кіцманського р-нів Чернівецької обл., Бродівського р-ну Львівської обл., Турійського та Іваничівського р-нів Волинської обл. Польові матеріали 2008—2011 рр.).
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 659. — Арк. 1—186 (Дронів Г.М. Звичаї та обряди у селах Косівського р-ну Івано-Франківської області. Польові матеріали, 2012 р.).
3. Архів ЛНУ імені Ів. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 148 Е. — 46 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми: «Народна метеорологія», зафіксовані студентом четвертого курсу Біляковським Петром Володимировичем 6—21 липня 2006 р. у Кременецькому районі Тернопільської області).
4. Архів ЛНУ імені Ів. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 246 Е. — 51 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народні вірування, пов'язані з погодою», зафіксовані студентом п'ятого курсу Біляковським Петром Володимировичем 10—18 липня 2008 р. у Богородчанському районі Івано-Франківської області).
5. Архів ЛНУ ім. Ів. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 251 Е. — 63 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна метеорологія», зафіксовані студенткою третього курсу Кучер Олесею Василівною 10—24 липня 2008 р. у Богородчанському районі Івано-Франківської обл.).
6. *Бердник Г.* Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара) / Громовиця Бердник. — К. : Зелений пес, 2006. — 368 с.

7. *Васянович О*. Сучасні метеорологічні вірування гуцулів Верховинщини / Олександр Васянович // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури : матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2013. — С. 92—101.
8. *Васянович О*. Метеорологічні знання та вірування українців-поліщуків, пов'язані з днем Благовіщеня / Олександр Васянович // Західне Полісся: Історія та культура. — Рівне : Видавець Зень О.М., 2006. — Кн. 2.— С. 211—216.
9. *Галайчук В*. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородчанського району Івано-Франківської області (за польовими матеріалами) / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів : ЛНУ ім. Ів. Франка, 2005. — Вип. 39—40. — С. 456—486.
10. *Гура А.В*. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика / А.В. Гура. — М. : Индрик, 2012. — 936 с.
11. *Гура А.В*. Вдовство / А.В. Гура, Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г. — С. 293—297.
12. *Колотило Т*. Про засуху в етнобаченні подолян / Танасій Колотило // Берегиня : Всеукраїнський народознавчий квартальник. — 2006. — № 3. — С. 31—48.
13. Легенди та перекази Міжгірщини / упоряд., підгот. текстів, вступ, ст., примітки та слов. І.В. Хланти. — Ужгород : Патент, 2010. — 336 с.
14. «Народная библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. Беловой ; отв. ред. В.Я. Петрухин. — М. : Индрик, 2004. — С. 441—497.
15. *Сілецький Р*. Звичай «закупляння місця» у традиційній будівельній обрядовості українців / Роман Сілецький // Етнічна культура українців. — Львів, 2006. — С. 186—197.
16. *Негода О*. Весільні прикмети і забобони / Оксана Негода // Українська правда. — [Електронний ресурс]. Режим доступу до журн.: http://life.pravda.com.ua/travel/2009/08/10/24484/ 16
17. Слобідське весілля // Інтернет сторінка села Слобода. — [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://novoselitsa.cv.ua/sloboda/vesilya.htm
18. Сучасні весільні звичаї // Українські традиції. — [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://traditions.org.ua/zvychai-ta-obriady/vesilni-obriady/68-vesillia-stsenarii-vesillia

Petro Bilakovsky

«IF YOU`RE GOING TO MARRY WHILE IT RAINS HARD…» : THE MEANS OF PROVIDING GOOD WEATHER IN CARPATHIAN UKRAINIANS' METEOROLOGIC MAGIC

The paper deals with a problem of ritual acts performed with the aim to put an end to protracted bad weather. Owing to analytic studies in field ethnographic data gathered during expeditions the author has determined some general thematic complexes of rites as well as beliefs lain in the essence of ones.

Keywords: wedding, weather, invitation, cat, dog.

Петро Биляковский

«ЕСЛИ ВЫ ЖЕНИТЕСЬ, А ДОЖДИ ОЧЕНЬ ИДУТ...»: СПОСОБЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ХОРОЩЕЙ ПОГОДЫ В МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКОЙ МАГИИ УКРАИНЦЕВ КАРПАТ

Исследованы обряды, которые выполняли для прекращения длительной непогоды. Анализируя материалы полевых этнографических экспедиций автор выделяет основные тематические комплексы ритуалов и выясняет поверья, которые легли в их основу.

Ключевые слова: свадьба, погода, приглашение, кот, собака.



Тарас ГРИВУЛ

РОЛЬ ЛЬВА ЗАЦНОГО В РОЗВИТКУ ПІДПІЛЬНОЇ МЕРЕЖІ ОУН В ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЯХ УКРАЇНИ (квітень — серпень 1940 р.)

У статті досліджується діяльність одного з провідних членів Організації Українських Націоналістів Льва Зацного на посту організаційного референта (заступника голови) Крайового проводу ОУН та встановлюються деякі напрямки підготовки повстання проти радянської влади в 1940 році.

Ключові слова: Організація Українських Націоналістів, організаційна референтура, повстання, підпільна мережа, крайовий провід, західні області України.

Після розвалу Польщі та приєднання у вересні 1939 року Західної України до СРСР ОУН вступила у пряме протистояння із радянською владою, комуністичною (більшовицькою) ідеологією та каральною системою. В період вересня 1939 — червня 1941 рр. можемо виділити три етапи діяльності ОУН на підрадянській території. Перший, який тривав з вересня 1939 по квітень 1940 р. — етап діяльності екзекутиви Володимира Тимчія — «Лопатинського». Завершується він арештом 17 квітня 1940 р. крайового провідника Осипа Грицака — «Галайди» — «Непоборного» — «Бездомного». На другому етапі діяльність ОУН очолював крайовий провідник Дмитро Мирон — «Роберт» — «Піп». Вже в грудні 1940 р. Д. Мирон вирушив через кордон, оскільки отримав нове призначення — приступити до організації ІІ Великого збору ОУН [12, с. 48, 59]. Подальшу боротьбу українського підпілля очолював наступний провідник — Іван Климів — «Леґенда». Предметом нашого дослідження є організаційна діяльність заступника проводу Д. Мирона крайового організаційного референта Лева Зацного, який у той час використовував псевдоніми «Вік», «Ар», «Троян».

Окреслене питання дотепер не вивчалося з огляду на недоступність джерельного матеріалу. Найближчим за тематикою дослідженням стала розвідка В. Мороза, присвячена еміграційній діяльності Л. Зацного (тобто час, який хронологічно передує нашому дослідженню) та його ж праця про В. Тимчія [10; 13].

Л. Зацний ще у довоєнний період був відомим та авторитетним членом ОУН. Він щонайменше з 1938 року займав пост заступника організаційного референта Крайового проводу, а також був призначений делегатом від краю ІІ Великого збору ОУН (Римського). Хоча ні він, ні ще один делегат — Роман Шухевич оточенням Андрія Мельника не були допущені до участі в нарадах [10, с. 29—30], сам факт засвідчує роль Л. Зацного в середовищі націоналістів.

Лев Зацний належав до числа націоналістів, які після утворення 10 лютого 1940 року Революційного Проводу Степана Бандери (РП ОУН) зголосилися повертатися на територію СРСР, щоб організаційно підтримати, активізувати дії підпільної мережі та готувати повстання проти радянської влади. Ці члени ОУН в березні 1940 р. перейшли кордон і розраховували відразу ж включитися в роботу. Тому

24 березня 1940 р. у Львові, по вул. Бема, 20 відбулося засідання нового складу КЕ, на якому було затверджено наступний розподіл обов'язків: Осип Грицак — провідник, Степан Новицький — «Степ» — «Вій» — заступник, Степан Ніклевич — «Вірко» — оргреферент, Дмитро Мирон — «Максим» — «Селюк Мирон» — референт пропаганди і Юнацтва (безпосередньо Юнацтвом керував Іван Максимів — «Ромб» — «Вечірній»), Остап Мацілинський — «Мацько» — референт розвідки і безпеки, Онуфрій Максимів — «Кривоніс» — господарчий референт. Забезпеченням зв'язків займалася Галина Левицька — «Куна». Заступник провідника С. Новицький очолив крайовий військовий штаб. Завдання штабу полягало у розробці планів та підготовці напрямних повстання, а також організація школи підготовки військових фахівців [2, арк. 122]. Деякі пости штабу збігалися з обов'язками із аналогічними в КЕ ОУН: заступник начальника штабу — Володимир Гринів — «Кремінський», оргреферент — Степан Ніклевич, референт розвідки — Остап Мацілинський, референт вишколів і мобілізаційної роботи — Ярослав Горбовий — «Буй» — «Славко», референт пропаганди — Дмитро Мирон, референт постачання (або, як у документі — керівник підпілля) — Онуфрій Максимів [2, арк. 197—198].

Проте прихід націоналістів з-за кордону припав на спецоперацію НКВС проти ОУН, наслідком якої стали арешти чи загибель більшості із членів крайового проводу та військового штабу [1, 2, 3; 12, с. 59; 13, с. 155—165]. Загроза арешту нависла і над самим Л. Зацним: так, 26 березня, після прибуття до Львова, він перебував на конспіративній квартирі Мирослави Шавалюк по вулиці Пильникарській, 10 [3, арк. 16]. На той час це приміщення вже опинилося під наглядом НКВС, і чекісти намагалися встановити більше число членів ОУН, які належали до керівного складу. Припускаємо, що Л. Зацний не був арештований першими засідками НКВС випадково: після переходу кордону він виїхав на певний час за межі Львова [12, с. 27] і тому його особа випала з-під нагляду спостерігачів. В ті напружені дні загроза арешту буквально «по п'ятах» слідувала за «Віком»: під час допиту Теодора Федечка — «Яреми» радянські спецслужби дізналися і про адресу постійного перебування «Віка» під час його присутності у Львові (вул. Потоцького, 40, кв. 2) [3, арк. 17]. На цій же вулиці Потоцького в будинку під номером 99 проживала сім'я Левицьких, з якими Л. Зацний був знайомий як по організаційній роботі, так і особисто. Якраз із березнем 1940 року пов'язані найбільш трагічні сторінки цієї сім'ї. Так, одна донька Левицьких Зеновія була зв'язковою крайового провідника В. Тимчія і загинула з ним при переході кордону, сестра Галина, яка відповідала у крайовому проводі за зв'язок, при арешті НКВС отруїлася [3, арк. 225, 228], а наймолодша сестра Марійка була арештована та внаслідок допитів збожеволіла [9, с. 41—45]. Був арештований як представник референтури розвідки ще один представник цієї сім'ї — Юрій Левицький, з яким Л. Зацний був знайомий ще з 1935 року [3, арк. 206]. Проте «Вік» вдруге оминув обидві засідки на вулиці Потоцького.

Арешти не паралізували підпільної діяльності: після певного періоду розгубленості Д. Мирон сформував новий провід і визначив, що заступником та організаційним референтом буде Л. Зацний, референтом пропаганди Кость-Арпад Березовський — «Карпо» — «Кречет» — «Карий», референтом Юнацтва Іван Максимів — «Бард Богдан» — «Ромб» — «Вечірній», референтом зв'язку Люба Шевчик — «Ірма» — «Міра». Також продовжував виконувати свої обов'язки референт постачання Онуфрій Максимів, який задля безпеки не брав участі в засіданнях, а контактував із провідником особисто. Таким чином, Л. Зацний став одним із тих членів ОУН, які відновлювали її підпільну роботу в один із найважчих періодів її існування. Певною трудністю у роботі організаційного референта став той факт, що його попередники — Богдан Івашків (до 18 лютого 1940 р.) та Степан Ніклевич (до 30 березня 1940 р.) були арештовані та не передали організаційні зв'язки. Проте навіть під час перебування у Кракові Л. Зацний активно цікавився діяльністю організації на території СРСР та допомагав інформацією. Відомо, що він та Д. Мирон передавали окремі доручення кур'єрами, які вирушали до Львова, інформували про кількість озброєння, яке перебуває на обліку місцевих осередків тощо [4, арк. 171].

Цікавим є факт, що спочатку в Кракові «Вік» не був призначений на пости у крайовому проводі чи в

крайовому військовому штабі. Припускаємо, що завдання, за виконання яких він відповідав, були пов'язані із обов'язками в «краківському» повстанському штабі. Так, коли 10 березня 1940 р. було сформовано цей штаб, до нього увійшли, зокрема, Роман Шухевич — «Щука», як керівник відділу зв'язку, та Лев Зацний — «Вік», як помічник керівника відділу зв'язку [2, арк. 187]. Інформацію про те, що саме на «Віка» покладався обов'язок забезпечувати зв'язок із закордоном, частково підтверджував згодом у своїх показах його наступник — Іван Максимів — «Ромб» [4, арк. 72]. Взагалі питання надійного та безперебійного зв'язку, зокрема між Краковом та Львовом, було одним із найважливіших для функціонування організації. Водночас перехід кордону супроводжувався постійною небезпекою, і саме з переходом кордону були пов'язані частина арештів та загибелі членів крайового проводу ОУН в 1940 р. Тому особи, які відповідали за цей напрям, зобов'язані були володіти не тільки теоретичними знаннями, але й мати великий досвід практичної роботи.

Першочерговими завданнями організаційної референтури проводу стало завершення реорганізації структури та безпосередня підготовка ОУН до повстання. Запланована реорганізація передбачала створення повноцінних округ та повітів, а також комплектацію проводів відповідних осередків [2, арк. 9]. Крім того, згідно із розподілом обов'язків у крайовому проводі, організаційний референт ще з довоєнних часів відповідав за безпосереднє керівництво обласними, окружними і районними провідниками, тобто налагодження із ними контактів, поширення наказів та розпоряджень, а також облік членів ОУН [2, арк. 15]. Після розвалу Польщі до цих обов'язків додалися збір, облік і зберігання зброї, вербування нових членів. Крім того, оргреференту підпорядковувався референт зв'язку, який виконував завдання по виклику на організаційні зустрічі до Львова обласних і окружних керівників, забезпечення їх паролями, місцями явок, ночівлі тощо [3, арк. 243—244].

У цей час в організаційній роботі зіткнулися дві головні концепції: одна передбачала термінову підготовку ОУН до повстання та форсоване збільшення її чисельності, а друга — розраховувала на більш тривалу діяльність у підпіллі. Сам Лев Зацний схилявся до першого підходу та був впевнений у реальності швидкого повстання. У своїх висновках він орієнтувався на ситуацію, яка склалася на Тернопільщині, де ОУН швидко розвивала підпільну мережу [12, с. 35]. Натомість заступник Станіславівського обласного провідника Василь Чижевський — «Артим» згадував, що обласний провідник Олександр Луцький — «Богдан» негативно оцінював збільшення чисельності організації. Цей факт подавався наступним чином: «Вік [...] підпав під революційні настрої та почав настоювати на масовість організації, а не на якість [12, с. 32]». Відповідно між «Богданом» і «Віком» відбулася суперечка, під час якої О. Луцький змушений був нагадати про свою персональну відповідальність за результати роботи у підпорядкованій області. Цей факт, можливо, навіть дещо охолодив їхні персональні відносини [12, с. 32—33]. Усе сказане не означає принципово відмінних підходів, які протистояли один одному, а радше різницю в акцентах. Так, той же В. Чижевський підтверджував великий потенціал для роботи українського підпілля: «Скрізь, куди не піти, народ рветься до праці, щоб чимскорше позбутися зненавидженого большевицького ярма» [12, с. 36].

На сьогоднішній день ми можемо з'ясувати головні напрямки особистої діяльності Льва Зацного у підпільній боротьбі. Так, у квітні 1940 року в організаційній роботі виникла неприємна ситуація: провідник Львівської округи «Муха» — «Олег» після масових арештів березня — початку квітня вирішив взяти на себе ініціативу з керівництва крайовою ОУН. Він заявляв про своє небажання підпорядковуватися «паничикам» і «верховодам» з-за кордону (малося на увазі Д. Мирона і Л. Зацного). При цьому він не враховував їхніх повноважень, отриманих від Революційного Проводу і навіть планував ліквідувати обох, якщо вони не підпорядкуються йому як провіднику [4, арк. 177]. Очевидно, його надмірний радикалізм був спричинений браком досвіду підпільної організаційної роботи та молодим віком [11, с. 31]. Проте цю справу був змушений розглядати трибунал ОУН у складі інспектора Проводу Михайла Турчмановича — «Ворона», Костя-Арпада Березовського — «Кречета» та Івана Максиміва — «Вечірнього». Після того, як трибунал відсторонив «Муху» від роботи в місцевій мережі ОУН, організаційний референт «Вік» передавав частину осіб, які

належали до округи, новому окружному Вовку Миколі — «Андрію», а частково — сам здійснював керівництво підпільниками [4, арк. 198].

В травні 1940 р. перед крайовою мережею було повторно поставлене завдання підібрати кандидатури для формування адміністрації в майбутній українській державі. Провід ОУН розраховував на успіх запланованого повстання, тому і потребувалося підібрати людей на пости майбутніх міського управління, поліції, медицини, пошти, залізниці тощо [4, арк. 223]. Ця потреба виходила із того факту, що до розвалу Польщі у державних установах працювало багато поляків, які б могли поставитися вороже до української незалежності та із потреби застосовувати новий державний апарат при мобілізації чи у боротьбі.

Також в межах підготовки повстання Л. Зацний налагодив постійну роботу шифрувального відділу при крайовому проводі. З червня 1940 року він призначив шифрувальницею Марту Грицай — «Стефу», яка до того часу виконувала обов'язки провідниці гімназії «Рідна школа» [6, арк. 30]. М. Грицай зашифровувала дані про персональний склад кур'єрів, організаційні звіти обласних осередків, інформацію про наявність у місцевих структурах зброї [4, арк. 205; 6, арк. 12, 20, 24]. У своїй роботі отримувала безпосередні вказівки найчастіше від Л. Зацного та референта зв'язку Л. Шевчик [4, арк. 174].

У червні Д. Мирон та Л. Зацний розпочали активну інспекційну роботу для перевірки діяльності та стану обласних організацій. Так відомо, що Д. Мирон скерував у Волинську та Рівненську області зв'язкових, які від провідників місцевих організацій отримали відповідну інформацію [1, арк. 39 зв.]. А 15 червня Л. Зацний повідомив І. Максиміва, що скерує останнього «на провінцію» (мова йшла про Станіславівську область) із контрольною поїздкою [4, арк. 189]. Одна із зв'язкових Анна Кінка повідомляла, що сам «Вік» щонайменше з 3 по 15 серпня перебував на Тернопільщині [4, арк. 195]. Після цього — відправився на Дрогобиччину (М. Грицай навіть купувала в середині серпня квитки до Дрогобича Льву Зацному та зв'язковій із цієї області Іванці Левицькій) [6, арк. 11 зв., 16]. Продовжуючи свої інспекційні поїздки по Дрогобицькій області, Л. Зацний 20—22 серпня перебував у Стрийській окрузі (яка адміністративно належала до Дрогобицької області) [4, арк. 197]. І, звичайно, що «Вік» отримував детальну інформацію про підпільну мережу в районах Львівщини від М. Вовка [4, арк. 225].

До часу перебування Л. Зацного на Тернопільщині відноситься факт друку антирадянських листівок. Так, І. Максимів засвідчив, що у розпорядженні однієї місцевої організації є циклостиль (ротатор) і друкарська машинка. На ній, зокрема, в серпні 1940 р. було привезено антирадянську націоналістичну літературу і антирадянські листівки. І за словами І. Максиміва ці листівки розпорядився друкувати «Вік». Їхній зміст — бойовий заклик українців до збройної боротьби проти радянської влади за створення самостійної України [4, арк. 106].

Д. Мирон та Л. Зацний розпочали підготовку до створення мережі підпільних організацій у східних областях України. Так, референту пропаганди К.-А. Березовському доручалося залучити до підпільної роботи ОУН студентів, які приїжджали на навчання до Львова зі Східної України [5, арк. 115]. А студенти Львівського державного університету імені Івана Франка Семен Сороківський і Богдан Єдноріг налагодили приватне спілкування із цими студентами і проводили агітаційну роботу [8, арк. 293; 4, арк. 185]. В той час було залучено до ОУН кількох осіб, які згодом зайняли відповідальні пости. Зокрема, мова йде про Йосипа Позичанюка та Пантелеймона Сака [13, с. 117]. Агітаційну та пропагандистську роботу безпосередньо на Сході було доручено проводити випускнику філологічного факультету Омеляну Пріцаку, якого прийняли на роботу в Києві в Академію Наук УРСР [4, арк. 183]. Після арешту К.-А. Березовського в липні 1940 р. роботу по створенню осередків ОУН на Східній Україні координував викладач ветеринарного інституту Юрій Стефаник; в групу входила також як кур'єр студентка університету Людвига Малащук [7, арк. 63—64].

У питанні організаційного розвитку додатково виділяємо питання розбудови мережі ОУН на Буковині. Інформація про цей напрям роботи поки що не прояснена остаточно, проте відомо, що після включення 28 червня 1940 р. Буковини до складу СРСР Провід ЗУЗ відразу ж скерував націоналістів для налагодження співпраці. Так, за дорученням організаційного референта Л. Зацного один із членів ОУН

Роман Дяків скерував до Чернівців Богдана Гончарука — «Дана». Останній встановив організаційні контакти із місцевою мережею ОУН та передав цю інформацію Коломийському окружному провідникові Василю Мельничуку — «Славкові» — «Чумаку», який в подальшому співпрацював із Буковиною [4, арк. 62, 193; 8, с. 297].

Важливе значення для підпільної боротьби ОУН мало збільшення кількості націоналістів, які перебували на нелегальному становищі. Саме наявність нелегалів, які повністю присвячували себе організації, є головною відмінністю роботи ОУН в 1940—1941 рр. від попередніх періодів її діяльності. Збільшення кількості таких членів було основною ознакою зростання можливостей ОУН. Крім того, з квітня 1940 р. члени КП ОУН в обов'язковому порядку повинні були переходити у повне підпілля, а місце перебування самого провідника знала тільки Л. Шевчик. Такий підхід до організації роботи був вироблений Д. Мироном після того, як він очолив провід [8, арк. 288]. Органи НКВС усвідомлювали небезпеку для радянського режиму, яку створювали такі націоналісти-нелегали, і звертали особливу увагу на їхню діяльність. Так, в акті обвинувачення «Процесу 59-х» в характеристиці підпільної праці Д. Мирона і організаційного референта Льва Зацного сказано: «Для более успешной и эффектной подготовки вооруженного восстания против Советской власти, МИРОН и ЗАЦНЫЙ — подбирают в состав руководства ОУН, кадровых членов организации, имеющих большой опыт подпольной работы и конспирации, часть из которых проживала нелегально под вымышленными фамилиями [8 арк. 286]». Також зазначено, що для покращення діяльності мережі ОУН на Західній Україні « [...] МИРОН обеспечил каждого из нелегальщика «заработной платой» [8 арк. 287]». Завдяки такій організації роботи «подготавливалась материальная, техническая база и кадры для готовившегося на сентябрь месяц сего года вооруженного восстания против Советской власти [8, арк. 288]». У внутрішніх документах чекістів для таких членів ОУН використовували навіть спеціальне визначення «кадровый националист» [11, с. 61]. Фактично, органи НКВС підтверджували, що найбільшу небезпеку для радянського режиму, тобто найбільше роботи виконували ті члени ОУН, які перебували у підпіллі, суворо дотримувалися конспірації та повністю приділяли свій час організаційній діяльності.

В другій половині серпня 1940 р. крайовий провід отримав із Кракова розпорядження про відтермінування часу початку повстання. Причиною стали наступні фактори: дії ОУН планувалися на період внутрішнього ослаблення СРСР внаслідок зовнішнього конфлікту (з Німеччиною, Італією чи Балканськими країнами) чи соціально-економічної кризової ситуації [4, арк. 199]. На той час видимих передумов для початку партизанської діяльності не було, тому постало питання переходу усіх нелегальних членів ОУН закордон на час зими 1940—1941 рр. Це робилося з метою збереження підпільників від репресій НКВС [4, арк. 204, 226]. Очевидно, планований відхід Л. Зацного закордон був певною мірою спричинений зміною планів ОУН, хоча радянські органи безпеки були переконані у тому, що повстання заплановано і відбудеться у вересні 1940 р. [8, арк. 288].

Відомими є окремі розпорядження Л. Зацного перед його відходом закордон. Так, приблизно 20—25 серпня він призначив нового провідника міського осередку ОУН — Михайла Пакуляка [4, арк. 188]. Приблизно у цей же час він організував квартиру для проживання свого наступника І. Максиміва (вул. Замарстинівська, 149) [4, арк. 196]. Очевидно, для усіх своїх поїздок «Вік» використовував фіктивні особисті документи. І. Максимів у своїх свідченнях згадував, що в другій половині серпня із-за кордону були передані підроблені печатки, які в подальшому використовувалися в організаційній роботі [4, арк. 197]. Крім відомих вже Люби Шевчик та Марти Грицай, «Вік» підтримував організаційні контакти зі зв'язковою Марією Кіндій (вулиця Петра Скарги, 10), [4, арк. 177], зустрічався із інструкторами підготовки радистів, які прибули з-за кордону [4, арк. 197—198]. Під час свого перебування у Львові Л. Зацний проживав у Романа Дяківа за адресою площа Юра, 5 [4, арк. 73, 194—195] аж до арешту останнього в останніх числах серпня 1940 р.

Доповнюючи інформацію про Л. Зацного, подамо свідчення Марти Грицай про його особисті прикмети. Ці свідчення подані на допиті від 7 вересня, і є, фактично, чи не останнім його описом: «Выше среднего роста, крепкого телосложения,

плечистый, шатен, волос темный кучерявый короткоостриженый, зачесаный вверх, лицо продолговатой формы, нос нормальный, немного вогнутый» [6, арк. 19]. Саме таке орієнтування було розіслане районним відділам НКВС для розшуку, але вже через декілька днів і органам безпеки стало відомо, що Лев Зацний — «Вік» — «Ар» — «Троян» із групою членів ОУН загинув 1 вересня 1940 р. при переході кордону.

Важко оцінити значення організаційної роботи, яку проводи Л. Зацний в 1940 р. До того ж засади конспірації не дають повної інформації про напрямки підпільної роботи. Проте відомо, що згідно зі статистичними даними чисельність ОУН на території західних областей України зросла із 7—7,5 тис. членів у січні 1940 р. [12, с. 117] до 20 тис. у серпні [6, арк. 22]. Вважаємо, що ці показники є найкращими свідченнями результатів організаційної роботи Лева Зацного.

1. Архів управління Служби безпеки України (далі — АУСБУ) у Волинській області. — Спр. 6824. — Т. 1. — 306 арк.
2. АУСБУ у Львівській обл. — Спр. П-33843. — Т. 2. — 282 арк.
3. АУСБУ у Львівській обл. — Спр. П-33843. — Т. 3. — 402 арк.
4. Галузевий державний архів Служби безпеки України (ГДА СБУ). — Спр. 75170фп. — Т. 1. — 330 арк.
5. ГДА СБУ. — Спр. 75170фп. — Т. 2. — 251 арк.
6. ГДА СБУ. — Спр. 75170фп. — Т. 4. — 169 арк.
7. ГДА СБУ. — Спр. 75170фп. — Т. 7 — 222 арк.
8. ГДА СБУ. — Спр. 75170фп. — Т. 8. — 593 арк.
9. *Гладилович А*. «Марійка нічого не знає!» (Кримінальна справа Марійки Левицької серед секретних документів НКВД) / Адольф Гладилович // Брідщина. — 2000. — № 5. — С. 41—45.
10. *Мороз В*. Еміграційний період життя та діяльності Лева Зацного / Володимир Мороз // Матеріали науково-практичної конференції «Лев-Ярослав Зацний в національно-визвольному русі першої половини ХХ століття». — Козова, 2011. — С. 29—35.
11. Роман Шухевич у документах радянських органів державної безпеки (1940—1950) / за заг. ред. Володимира Сергійчука. — К. : ПП Сергійчук М.І., 2007. — Т. 1. — 640 с.
12. *Чижевський В*. Спогади із праці в ОУН в рр. 1939—1945 / Василь Чижевський // Архів Центру досліджень визвольного руху. — 75 с.
13. *Шпіцер В*. Крайовий Провідник Володимир Тимчій-«Лопатинський» / Василь Шпіцер, Володимир Мороз. — Львів : Афіша, 2004. — 256 с.

Taras Hryvul

LEV ZATSNY`S ROLE
IN THE DEVELOPMENT OF OUN
UNDERGROUND NETWORK ALONG
THE WESTERN UKRAINE
(1940, April TO August)

In the article have been considered several general activities by Lev Zatsny, one of leading members of the Organization of Ukrainian Nationalists on the post of organizational referee (vice-chief) in Land Headquarters of OUN; some directions in preparation of rebellion against the Soviet rule in 1940 have been found and exposed.

Keywords: Organization of Ukrainian Nationalists, Organizational Reference, insurrection, the underground network, Land Headquarters, Western region of Ukraine.

Тарас Грывул

РОЛЬ ЛЬВА ЗАЦНОГО
В РАЗВИТИИ ПОДПОЛЬНОЙ СЕТИ ОУН
В ЗАПАДНЫХ ОБЛАСТЯХ УКРАИНЫ
(апрель — август 1940 г.)

В статье исследуется деятельность одного из ведущих членов Организации Украинских Националистов Льва Зацного на посту организационного референта (заместителя руководителя) Краевого провода ОУН и устанавливаются некоторые направления подготовки восстания против советской власти в 1940 году.

Ключевые слова: Организация Украинских Националистов, организационная референтура, восстания, подпольная сеть, краевое руководство (провод), западные области Украины.



Василь КОЦАН

ТРАДИЦІЙНИЙ НАРОДНИЙ ОДЯГ ЯК ПРОЯВ ІДЕНТИЧНОСТІ ЕТНОГРАФІЧНИХ ГРУП УКРАЇНЦІВ ЗАКАРПАТТЯ (ХІХ — першої половини ХХ ст.)

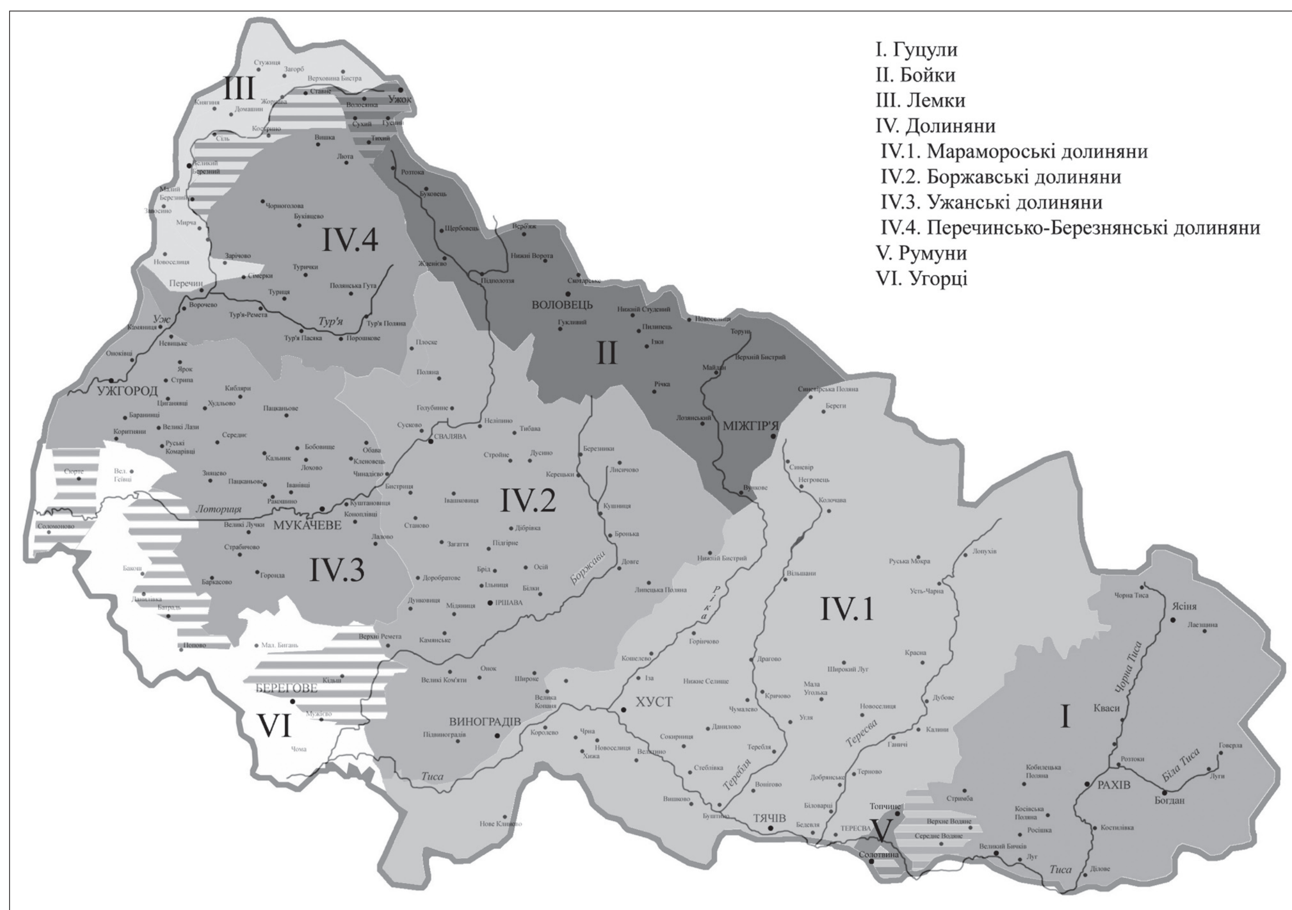
Стаття присвячена дослідженню особливостей традиційного народного вбрання українців Закарпаття ХІХ — першої половини ХХ ст. На основі польових, архівних і літературних джерел, музейних колекцій проаналізовано ступінь розробки проблеми в історіографії, виділено етнографічно розмежувальні риси та етноідентифікуючі ознаки народного вбрання гуцулів Рахівщини, долинян Закарпаття, карпатоукраїнські, особливі та відмінні риси в одязі бойків і лемків Закарпаття. Також виокремлено роль іноетнічних запозичань та їх впливу на формування і розвиток народного одягу українсько-румунського, українсько-угорського, українсько-словацького етнічного порубіжжя. Визначено ступінь впливу етнічних, соціально-економічних, екологічних та інших факторів на формування і розвиток регіональних особливостей народного одягу. На основі джерельного матеріалу, теоретичних узагальнень виділяються одягові комплекси, локально-територіальні осередки та «контактні зони». Запропонований поділ Закарпаття за одяговими комплексами в основному збігається із загальноприйнятим історико-етнографічним районуванням краю.

Ключові слова: народний одяг, етноідентифікуючі ознаки, етнографічно розмежувальні риси, матеріал та техніка виготовлення, види оздоблення, складові жіночого та чоловічого комплектів народного вбрання.

Географічне відмежування Закарпаття та його тривала державна відокремленість від решти українських земель сприяли збереженню традиційної культури, яка, законсервувавшись, дійшла до середини ХХ ст. майже у первісному вигляді. Закарпаття — це своєрідна історико-етнографічна і господарсько-культурна зона, простір етнічного і політичного порубіжжя, населений, окрім українців, угорцями, румунами, словаками, німцями та ін. Ці обставини обумовлюють особливу актуальність досліджень традиційної культури регіону, зокрема народного одягу. Впродовж століть народна культура українців Закарпаття розвивалася в умовах чужих політичних, правових, ідейно-культурних, конфесійних та етнічних впливів. Внаслідок цього сформувався самобутній регіональний комплекс традиційного вбрання українців Закарпаття, що зберіг давню українську культурну основу, а в межах етнографічних груп краю — спільні етноідентифікуючі ознаки.

При дослідженні народного вбрання Закарпаття ми використали ряд публікацій історичного, етнологічного, мистецтвознавчого, краєзнавчого характеру, в яких подавалась інформація про традиційний народний одяг українців та етнічних меншин Закарпаття ХІХ — першої половини ХХ ст. Застосовуючи хронологічний принцип характеристики літератури, чітко прослідковується рівень зацікавленості досліджуваною темою в кожному історичному періоді. Публікації другої половини ХІХ — початку ХХ ст. носять описовий характер. Серед них повнотою викладу матеріалу, спробою виділення локальних комплексів виділяється праця відомого закарпатського вченого Юрія Жатковича «Етнографическій очерк угрорусскихъ» [16]. У 1915 р. угорською мовою виходить стаття І. Білака та Г. Стрипського «Dolha és vidékének néprajza» (Етнографія околиць Довгого) [79], окрему частину якої автори присвятили традиційному народному вбранню боржавських долинян. Всі інші публікації цього часу містять фрагментарні матеріали про народний одяг українців Закарпаття.

Дослідити окремі аспекти народного вбрання українців Закарпаття допомогли публікації 20—30-х рр. ХХ ст. Першу спробу класифікації народного одягу за комплексами у 1924 році зробила чеський мистецтвознавець М. Тумова. У статті «Народная одежда Подкарпатской Руси» [66] дослідниця на основі крою, одягової вишивки, її орнаментальних композицій та колориту виділила десять локальних одягових комплексів українців Закарпаття. Хоча



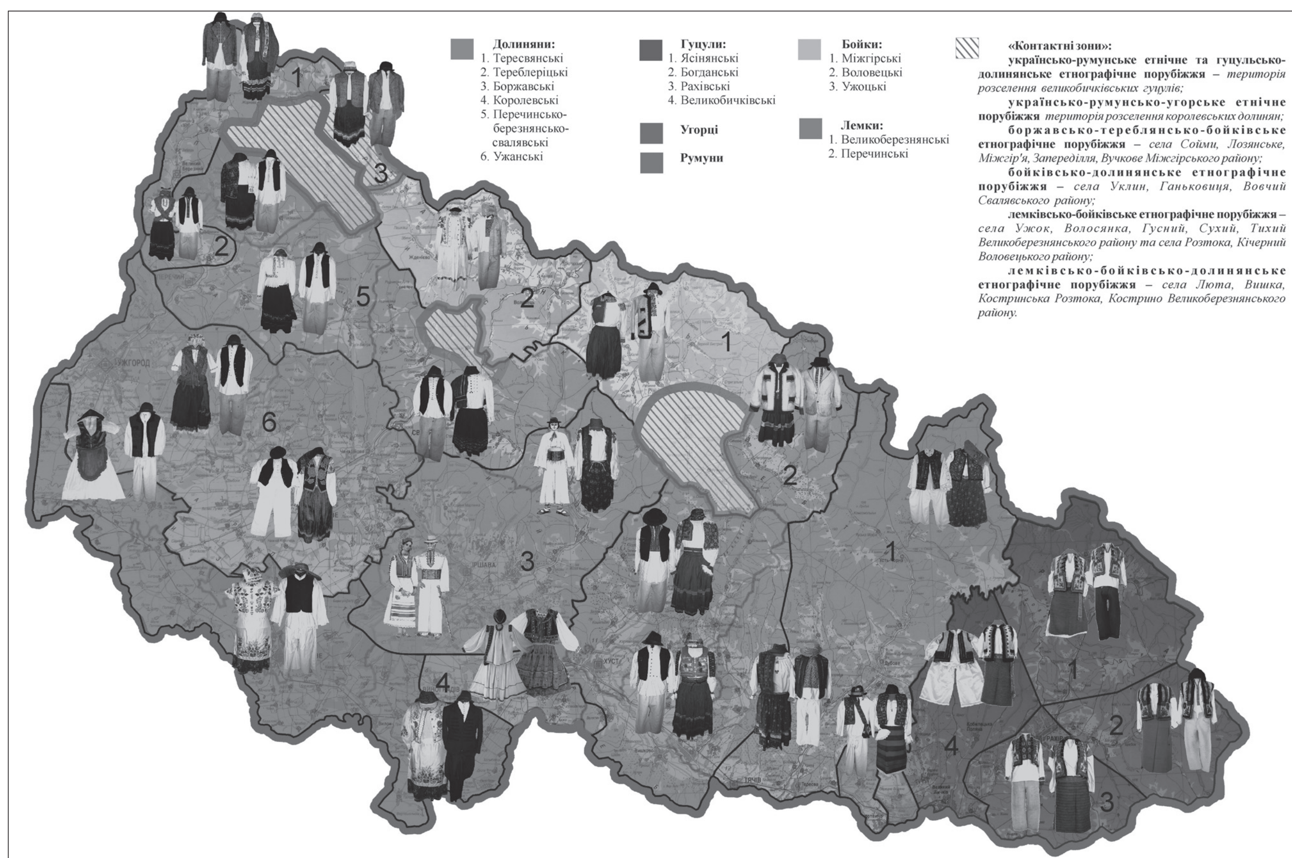
Етнографічна карта Закарпаття. Розробка М.П. Тиводара

наведений дослідницею фактологічний матеріал не втратив своєї цінності до наших днів, він потребує низки уточнень. Поряд із загальною характеристикою гуцулів Рахівщини, цінні описи їх народного одягу зробили В. Гнатюк [11] та А. Ворон [6; 7]. Короткий опис народного одягу українців верхів'я р. Боржави здійснив А. Березинський [1]. Крім крайової періодики, народний одяг українців Закарпаття характеризувався і в монографічних дослідженнях чеського етнографа А. Кожмінової «Podkarpatska Rus. Práce a život lidu» [76] та російського мистецтвознавця С.К. Маковського «Народное искусство Подкарпатской Руси» [36].

Значний крок у подальшому вивченні й науковому осмисленні особливостей народного вбрання Закарпаття пов'язаний із дослідженням Ф. Потушняка «Руський народний костюм» [78], опублікованим угорською мовою у журналі «Зоря-Hajnal». Народний одяг Закарпаття Ф. Потушняк поділив на три типи: гуцульський, марамороcько-верховинський і лемацький (лемківський). Стаття Ф. Потушняка є цінною для нас ще й тим, що в ній поряд із переліком та описом складових чоловічого та жіночого одягу вміщено 21 рисунок крою.

У другій половині 40-х рр. XX ст. в Закарпатті працювало кілька фольклорно-етнографічних експедицій Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР (м. Київ) та Інституту етнографії АН СРСР (м. Москва). Одним із учасників експедицій був український етнограф І.Ф. Симоненко. Систематизувавши зібраний польовий матеріал, він опублікував кілька статей, у яких подав класифікацію одягових комплексів, короткий опис окремих складових традиційного весільного вбрання, поширених у краї технік вишивки, орнаментальних мотивів та їх назв [51; 52], [53]. Визначеної І.Ф. Симоненком класифікації народного одягу дотримувалась у своїх публікаціях і московська дослідниця М.М. Шмельова [70; 71].

Дослідженню характерних особливостей народного одягу гуцулів Рахівщини присвячена стаття О.Ф. Командрова [22]. Окремі описи народного одягу та одягової вишивки бойків Воловеччини зу-

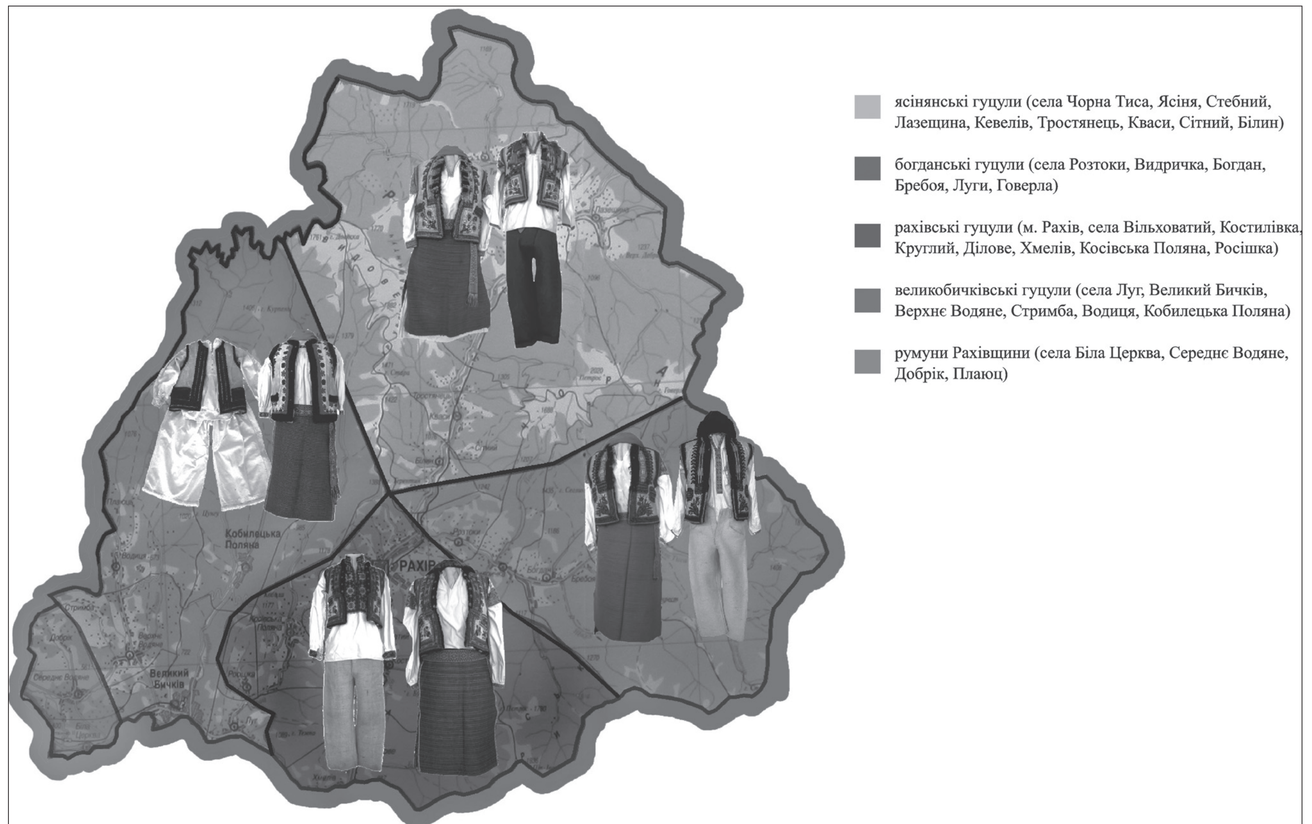


Карта локальних комплексів традиційного народного вбрання Закарпаття. Розробка В.В. Коцана

стрічаємо в публікаціях М.І. Парлага [41]. Схожості та взаємовпливам в одязі різних етнічних груп Закарпаття присвятила ряд статей О.В. Полянська [44; 45; 46]. Із числа фундаментальних публікацій виділяється дослідження К.І. Матейко [38], у якому коротко описуються окремі елементи одягових комплексів українців Закарпаття.

З 80-х рр. XX ст. українські етнологи та мистецтвознавці, аналізуючи крій та оздоблення народного одягу, зосереджували увагу не лише на його загальноукраїнських, але й на локально-етнографічних особливостях. Історико-етнографічну характеристику народного одягу та одягової вишивки гуцулів, бойків і лемків, в тому числі закарпатських, у кількох публікаціях подала Г.Г. Стельмащук [58]. Особливості крою та оздоблення взуття, хутряних безрукавок, шкіряних поясів («чересів»), сумок («тобівок») грунтовно висвітлила Ганна Горинь [13].

Вітчизняні етнографи та мистецтвознавці протягом 1991—2013 рр. опублікували чимало праць, в яких при характеристиці народного одягу карпатських українців залучались також матеріали із Закарпаття. У першу чергу це характерно для наукових публікацій З. Васіної [5], Р. Захарчук-Чугай [17; 18], Г. Стельмащук [59], Е. Литвинець [32; 33], Є. Гайової [8; 9; 10], О. Федорчук [67], М. Маєрчик [35], Л. Семчук [48; 49]. У період незалежності питання дослідження традиційного народного вбрання українців Закарпаття порушувалось й у публікаціях місцевих істориків, етнографів, краєзнавців і мистецтвознавців. Так, М. Тиводар у своїх численних публікаціях описав традиційний одяг пастухів, подав коротку характеристику крою та оздоблення окремих компонентів народного одягу етнографічних груп українців Закарпаття [61; 62; 63]. Детальний опис одягової вишивки українців Закарпаття у своїх публікаціях зробив Р. Пилип [42]. Історико-етнографічну характеристику традиційного народного одягу гуцулів Рахівщини знаходимо в статтях І. Бойчука [4], Ю. Ерстенюка [15], М. Ткача [64], а міжгірських бойків — у праці Ю. Головки [12]. При виділенні етноідентифікуючих ознак, іноетнічних впливів й взаємозв'язків у традиційному народному вбранні українців Закар-



Карта локальних комплексів традиційного народного вбрання гуцулів Рахівщини. Розробка В.В. Коцана

паття ми використовували публікації Л. Коша [30], М. Сополиги [56], А. Кориви [23], М. Битке [2], Г. Фогса [74], Я. Ордоша [77], М. Гапакової [75], І. Фекети [68].

Отже, інформація про традиційний народний одяг українців Закарпаття присутня у багатьох працях. Однак, розвідки українських і зарубіжних учених про народний одяг краю обмежені, з одного боку, дослідженням лише окремих історико-етнографічних районів, а з іншого — вибірковістю аспектів дослідження та розбіжністю у методологічних підходах.

Метою нашого досліження є спроба виявити етноідентифікуючі ознаки та етнографічно розмежувальні риси у народному вбранні етнографічних груп українців Закарпаття (гуцулів, долинян, бойків і лемків).

Вивчення традиційного народного вбрання **гуцулів Рахівщини** XIX — першої половини XX ст. підтверджує правомірність виділення чотирьох етнографічних районів у гуцулів — ясінянського, богданського, рахівського та великобичківського. Для кожного з них були характерні певні локальні особливості традиційного народного одягу.

У комплект жіночого народного вбрання ясінянських, богданських та рахівських гуцулок Закарпаття входили: сорочка, двоплатові пілки («запаски»), пояс («окрайка»), безрукавка («кептар»), сукняна куртка («сердак»), кожух, головні убори, прикраси та взуття.

Гуцульсько-українськими етноідентифікуючими ознаками крою традиційних сорочок гуцулок Рахівщини були розміри, розміщення та способи декорування поздовжнього розрізу пазухи, бічних пілок-вставок та манжет. Гуцульська жіноча сорочка відрізнялась від сорочок з прямокутним вирізом горловини у тересвянських, королевських долинянок та румунок, від сорочок з розрізом пазухи на задній пілці та прямокутними, квадратними тканими чи вишитими вставками («красками», «пазухами») на передній пілці у тереблеріцьких та боржавських долинянок, від сорочок долинянок р. Тур'ї, оздоблених вишитими смугами і мереживом, від сорочок бойкинь і лемкинь з густим рамленням нагрудної частини сорочки і розрізом («розпіркою») на правому чи лівому плечі.

Для вишивки гуцулів Рахівщини характерне загальне поширення геометричного орнаменту. Ромби, пів-





Традиційний народний одяг ясінянських гуцулів. Реконструкція, 2012 р. Фото з архіву автора

ромби, розети, хрести, зубці, ріжки, завитки, кола, S-подібні мотиви, меандри поєднувались у складні орнаментальні композиції. Гуцулка, одягнена у сорочку, вишиту геометричним орнаментом, чітко вирізнялась на фоні одягнутих у народний одяг румунок і угорок, сорочки яких вишивались квітково-рослинним орнаментом. Це свідчить, що барвистий геометричний орнамент гуцульських сорочок відігравав як етноідентифікуючу, так і етнографічно розмежувальну роль. З поширенням стилізованих рослинних орнаментів жіночі сорочки гуцулок Рахівщини відрізнялись від вишитих квітковим орнаментом реалістичних форм сорочок румунок, угорок, лемкинь та долинянок поріччя р. Тересви і околиць с. Королева Виноградівського району [14, с. 125; 43, с. 96—97].

Традиційним поясним вбранням гуцулок Закарпаття були двоплатові пілки («запаски»). На Рахівщині побутували два види запасок: широкі («прості», «дуплівки»), характерні для сіл Богдан, Луги, Косівська Поляна, Рахів, і вузькі («очкаті», «одинички»), поширені у Ясіня, Лазещині, Квасах. Гуцулки, одягнені у запаски з цільними орнаментальними композиціями й гармонійним колоритом, чітко виділялись на фоні румунок Рахівщини і Тячівщини, одягнених у двоплатові пілки, виткані широкими контрастними однотонними смугами [39, с. 60; 50, с. 44; 65, с. 20].

До коротких сорочок гуцулки Рахівщини одягали широкі спідниці («подолки») з домотканого лляного полотна. Крім того, по всій території Рахівщини заможні жінки одягали широкі сукняні спідниці («літники») вагою 7—8 кг. Ідентифікуючою ознакою гуцульських жіночих поясів («окрайок») були перетикані гладкі поперечні смужки («прутики») та декоративні стряпки на поздовжніх краях. За ними можна було відрізнити гуцулку від румунки.

Характерним плечовим одягом гуцулів був «кептар» — безрукавка на хутрі, оздоблена вишивкою та аплікацією. Жіночі кептарі оздоблювались смугами лисячого хутра, каракулем чи смушком, шкіряними аплікаціями, бляшками, китицями та багатобарвною вишивкою, яка не заповнювала всього тла, а румунські безрукавки («кожки») оздоблювали суцільною вишивкою червоно-бордовими нитками, шкіряними аплікаціями і китицями. Тому гуцулку в «кептарі» легко було відрізнити від румунки в «кожку». Хутряні безрукавки («бунди») долинянок колишнього Мараморошського комітату майже нічим не відрізня-

лись від румунських. Ряд етнографічно розмежувальних рис спостерігаємо між гуцульськими «кептарями» та бойківськими жіночими безрукавками («кожушками»). Бойківські безрукавки довші за кептарі, їх довжина сягала до 80 см [20, с. 23; 22, с. 84].

Верхнім плечовим одягом гуцулів Закарпаття були хутряні кожухи з довгими рукавами. У межах Закарпаття, крім гуцулок, хутряні кожухи побутували у румунок, угорок та бойкинь. Їх спільні риси проявились у крої. Богданські та рахівські гуцули, румуни та угорці свої кожухи дубили корою вільхи, дуба і покривали лаком. Це надавало їм коричнево-червонуватого відтінку. Гуцулку, одягнену у кожух з китицями, навіть із спини легко можна було відрізнити від угорки, румунки та бойкині, кожухи яких китицями не оздоблювали. Біле чи коричневе неоздоблене тло гуцульських кожухів контрастно виділялось на фоні пишно декорованих аплікацією, шкіряними ремінцями та вишивкою бойківських кожухів.

Ще одним видом верхнього плечового вбрання гуцулів Рахівщини була сукняна куртка. У різних місцевостях сукняні куртки називали по-різному. У селах долини р. Чорної Тиси куртку темно-коричневого кольору називали «петек», малинового або червоного кольору — «кришиньик». До 30-х рр. XX ст. куртку темно-чорного кольору називали «байбараком». У селах долини р. Білої Тиси та в околицях Рахова сукняну куртку чорного або коричневого кольору називали «сердак». У західних селах Рахівщини (Косівська Поляна, Росішка) сукняну куртку без оздоблення називали «лийбан», а оздоблені вишивкою — «вішітими лийбанами» [28, с. 40—43]. Етноідентифікуючою ознакою сукняних курток («сердаків») були вузькі шматки сукна («клапани»), які пришивали до передніх пілок. На відміну від білих долинянських, бойківських та румунських «уйошів», сірих лемківських «сіраків», гуцульські «сердаки» шили з чорного, червоного чи коричневого сукна. На початку 20-х рр. XX ст. поряд з білими «уйошами» у румунів Рахівщини поширились зелені сукняні куртки, а в румунів Тячівщини — коричневі. Якщо при пошитті сердаків використовували однотонне сукно, то при тканні сукна для румунських «кобатів» в основі використовували поєднання зелених та чорних або коричневих та чорних вовняних ниток. Єдиним декоративним елементом «уйошів», «сіраків», «кобатів» були шматки фабричної оксамитової матерії чорного, сірого, синього, зеленого кольорів, які на святкових куртках доповнювались різноманітними машинними швами та кольоровими сукняними нашивками у вигляді кілець чи сердечок. На фоні оздобленої таким чином сукняної куртки гуцульський сердак виділявся багатством форм і способів оздоблення, поліхромністю.

Головні убори гуцулок Рахівщини, крім захисної, знакової та оберегової, виконували ще й естетичну функцію, підкреслювали станову приналежність, виступали віковою ознакою. Важливою складовою вбрання незаміжньої жінки був вінок. Етноідентифікуючою ознакою весільних барвінкових вінків («коронок») гуцулок Рахівщини була їх форма та елементи оздоблення. У межах Закарпаття такі весільні вінки побутували лише на Рахівщині. Богданські гуцулки одягали весільні вінки («косиці»), подібні до вінків тереблеріцьких і тересвянських долинянок. З другої половини XIX ст. у гуцулок поширились фабричні хустки («метрівки») з в'язаним мереживом, стряпками та квітковим орнаментом. Крім Рахівщини, вони побутували у румунів, долинян та лемків Закарпаття. Ідентичність гуцульських «дряпанок» та «чічкань» проявилась в оздобленні рослинним орнаментом, виконаним шовковими нитками техніками одно- чи двосторонньої гладі. Долинянські, лемківські та румунські «метрівки» декорували рослинним орнаментом, виконаним трафаретним способом [36, с. 33; 60, с. 123].

З-поміж елементів гуцульського одягу, що виконували соціальну, оберегову та естетичну функції, виділялись прикраси з бісеру. Їх художня форма і орнамент, назви і способи носіння подібні до прикрас долинянок, бойкинь та лемкинь Закарпаття. Етноідентифікуючих ознак прикрас гуцулок Рахівщини не виділяємо, а до етнографічно розмежувальних рис можна віднести розміри виробів. Так, святкові ажурні гуцульські силянки були вужчими за дводільні силянки долинянок і бойкинь.

Основним видом взуття закарпатських гуцулів були постоли, етноідентифікуючою ознакою яких були гострі носки та дрібні збірки. На відміну від гуцульських постолів, бойківські, лемківські та долинянські «ходаки» були тупоносими, не орнаментованими, за формою однаковими як буденні, так і святкові [13, с. 40; 14, с. 129; 21, с. 256; 22, с. 86—87; 44, с. 61]. Крім постолів, гуцули носили «личаки»,

виготовлені із лика липи або берези. З кінця XIX ст. заможні гуцулки одягали шкіряні чоботи («чижми»), халяви («луби») яких були м'якими, а на початку XX ст. під румунським та угорським впливами їх стали робити твердими. М'які і тверді халяви робили з одного шматка шкіри, який зшивали вручну одним швом ззаду. Перед та каблуки кроїли окремо і пришивали до халяв. Дівчата і молоді жінки носили жовті та червоні чоботи, а старші жінки — чорні.

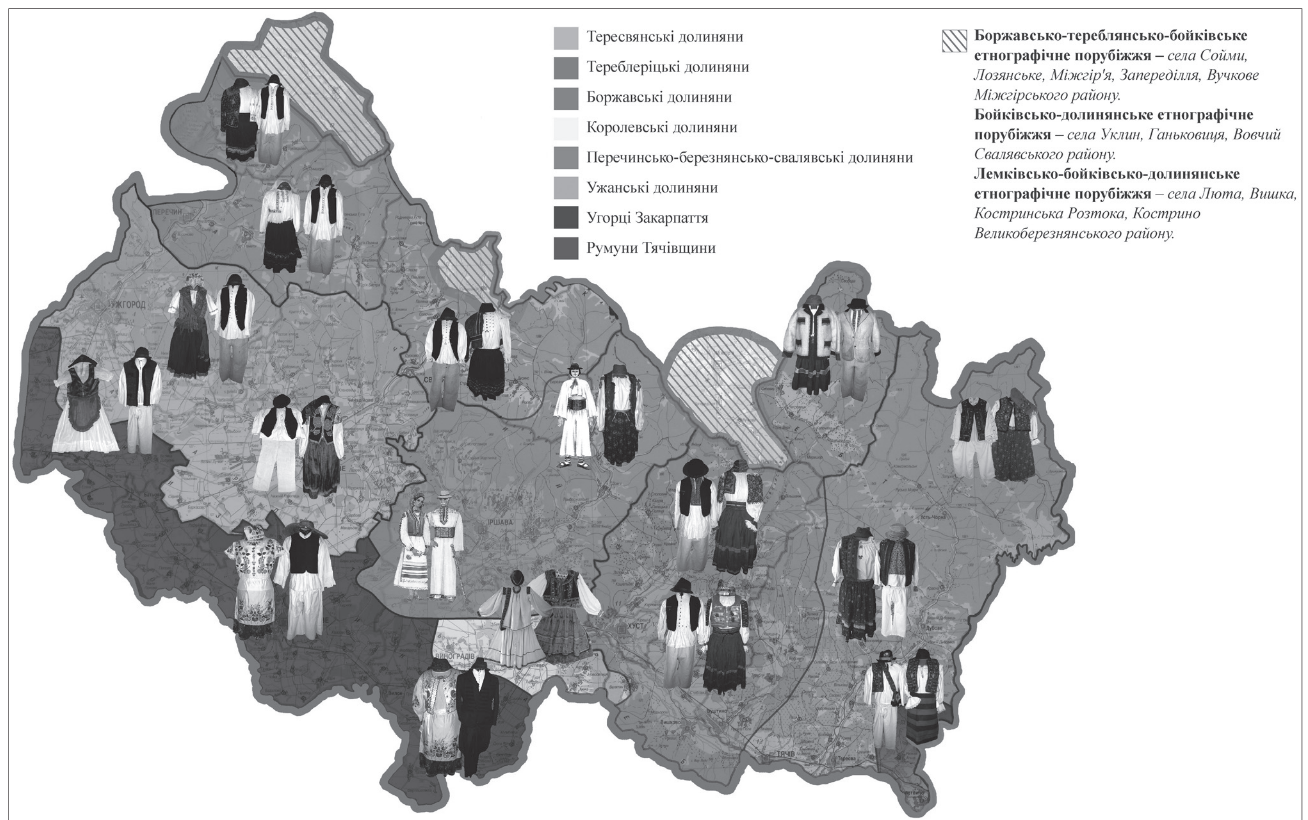
Традиційний чоловічий одяг гуцулів Рахівщини порівняно з жіночим є більш одноманітним. Плечовий безрукавний, верхній одяг та взуття гуцулів за кроєм та оздобленням подібні до жіночого. Відмінність полягала лише у розмірах та насиченості кольорової гами. Головною складовою чоловічого вбрання була сорочка. Протягом XVIII — першої половини XX ст. змінювався її крій, варіанти орнаментальних композицій вишивки, способи одягання сорочок. При еволюції крою спостерігався поступовий перехід від вільного широкого викроювання до звуження всіх деталей сорочок. «Старі кошулі» виділялись відсутністю коміра та вільними широкими рукавами, «нові» — прямим стоячим комірцем, петельчатими швами («цірками») вздовж з'єднувальних швів, рукавами з клином («цвікольом»), а фабричні — вузькими рукавами, зібраними у нижній частині на манжети. Відповідно до змін крою змінювались й орнаментальні композиції вишивки. Якщо старі кошулі вишивали переважно білими конопляними нитками, лише зрідка — чорними, червоними або синіми, то кольорова гама нових і фабричних кошуль була вже поліхромною. Як і у вишивці жіночих сорочок, на чоловічих переважав геометричний орнамент, а з кінця XIX — початку XX ст. починають поширюватись стилізовані рослинні мотиви, що поєднувались з геометричними [22, с. 87; 44, с. 57; 66, с. 110].

Поясним вбранням гуцулів Рахівського району були літні конопляні, лляні штани («гаті», «портки») та зимові сукняні штани («гачі», «холошні») білого, чорного, синього, червоного кольорів. Гуцул у вузьких полотняних «гатях» чітко виділявся між румунами та угорцями, які одягали широкі короткі полотняні штани. До етнографічно розмежувальних рис належать способи оздоблення «гатей». Сукняні червоні штани («гачі», «холошні», «крашаниці») у межах Закарпаття побутували лише у гуцулів Рахівщини. Їх характерною особливістю було оздоблення з'єднувальних швів темно-оранжевою, зеленою і золотистою нитками. Підперезувались гуцули Рахівщини широкими шкіряними поясами («римінями») або вузькими «букуріями» [28, с. 69—73].

Чоловічі головні убори гуцулів Рахівщини за матеріалом виготовлення поділялись на сукняні (фетрові), солом'яні та хутряні. Улюбленим головним убором парубків був капелюх («крисаня»). Зимовий стрій гуцула можна було легко визначити за хутряним головним убором («шликом»). У межах Закарпаття «шлики» побутували лише у гуцулів Рахівщини.

Свою специфіку мав народний одяг великобичківських гуцулів. Він формувався у зоні українсько-румунського етнічного та гуцульсько-долинянського етнографічного порубіжжя. Про це свідчить побутування тут протягом XIX — першої половини XX ст. трьох видів жіночих сорочок: довгі додільні сорочки («ушиванки») (кінець XVIII — XIX ст.), гуцульські сорочки з «уставками» (друга половина XIX — початок XX ст.) та «волоські» сорочки (20—40-ві рр. XX ст.). За кроєм та оздобленням великобичківські «ушиванки» подібні до жіночих сорочок («довгань») тереблеріцьких та боржавських долинянок. Вони виділялись вузькими, розширеними до низу, бічними пілками, вишитою «пазухою», орнаментальними композиціями вишивки на рукавах. З другої половини XIX ст. у великобичківському жіночому одяговому комплексі поширюються довгі додільні сорочки з розрізом пазухи на передній полі та уставковою вишивкою з домінуванням геометричних орнаментів. На початку 20-х рр. XX ст. під впливом румунських та долинянських традицій у великобичківських гуцулок поширились «волоські» сорочки з прямокутним вирізом горловини. З-поміж гуцульських великобичківські сорочки можна було легко розпізнати за уставками, контури яких оздоблювали мережкою з напівкілець або зубчиків [26, с. 190; 45, с. 66; 52, с. 80].

До перших десятиріч XX ст. основним жіночим поясним вбранням великобичківських гуцулок були спідниці та фартухи, які з поширенням «волоських» сорочок були витіснені запасками. Етноідентифікуючою ознакою великобичківських спідниць були широкі складки («рокоти»). У святкові дні спідниці пов'язували плетеним поясом, а у будні припинали фартухом («приплатом»). З поширенням запасок спідниці одягали лише жінки старшого віку. Поступово запаски стали основним поясним вбранням.



Карта локальних комплексів традиційного народного вбрання долинян Закарпаття. Розробка В.В. Коцана

У XIX — на початку XX ст. жіночим плечовим вбранням були кофти («блузики») та жилети («лайблики») з фабричних тканин. З другої половини XIX ст. у селах околиць Великого Бичкова масового поширення набувають хутряні безрукавки («кожушки»), які за кроєм та окремими елементами оздоблення подібні до гуцульських кептарів. Етноідентифікуючими ознаками великобичківських жіночих кожушків були орнаментальні композиції з аплікації, вишивки, та способи їх розміщення. Передні пілки декорували хвилястими смужками з темно-вишневого сап'яну або сукна. Допоміжним елементом виступали зелені та темно-вишневі трилисники. З-поміж гуцульських хутряних безрукавок великобичківські кожушки легко можна було розпізнати навіть зі спини. Оздоблені таким чином хутряні безрукавки у межах Закарпаття побутували тільки у великобичківських гуцулів.

Доказом того, що наприкінці XIX — на початку XX ст. в околицях Великого Бичкова стали переважати гуцульські традиції, було поширення сукняних курток («сердаків»), які за кроєм та оздобленням такі ж, як рахівські. Жіночі зачіски та головні убори (вінки, хустки), прикраси та взуття великобичківських гуцулок подібні до ясінянських, богданських та рахівських. До етнографічно розмежувальних рис відносимо форми та способи декорування головних уборів і прикрас.

Чоловіче вбрання великобичківських гуцулів формувалось під впливом долинянських, гуцульських та румунських одягових комплексів. З другої половини XIX ст. в одяговому комплексі великобичківців починають поширюватись гуцульські елементи, які наприкінці XIX — на початку XX ст. стають домінуючими. До них відносимо сорочки, оздоблені поліхромною вишивкою геометричних чи стилізовано-рослинних мотивів, широкий шкіряний пояс («римінь»), крій та окремі елементи оздоблення хутряних безрукавок («кожушків»), чорні сукняні куртки («сердаки»), закосичені «крисані», чорні зимові шапки («шлики», «дуплашки»).

У **долинян Закарпаття** виділяємо шість основних одягових комплексів: тереблерiцький, тересвянський, боржавський, королевський, перечинсько-березнянсько-свалявський та ужанський. У кожному з них виділяється по кілька груп сіл (осередків) з певними відмінностями крою та оздоблення.





Традиційний народний одяг тересвянських і турянських долинян. Реконструкція, 2012 р. Фото з архіву автора

Основні територіальні особливості традиційного народного одягу долинян сформувались у першій половині XIX ст. Протягом другої половини XIX — початку XX ст. вони розвинулись у місцеві (локальні) комплекси. До початку XIX ст. основу комплекту традиційного жіночого вбрання долинян Закарпаття складала довга (додільна) сорочка («довганя»). На середину XIX — початок XX ст. поширеними були як довгі (додільні), так і короткі жіночі сорочки («опліччя»).

Сорочки тереблерiцьких долинянок виділялись прямокутною чи квадратною нагрудною частиною («пазухою»), бічними трапецієвидними полами («скосами») та поперечними загинками («гайташами») у нижній частині сорочок і на рукавах, пишною вишивкою на рукавах («заспульниці», «косиці», «рукави»); тересвянських долинянок — прямокутним вирізом горловини, морщенням, вузенькими воланчиками; боржавських долинянок — верхньою частиною передньої пілки («пазухою») з тканою смугою («краскою») вверху, орнаментальною композицією вишивки на рукавах. У перечинсько-березнянсько-свалявських долинянок побутували короткі жіночі сорочки з круглим вирізом горловини, вузьким коміром («обшивкою»), довгими широкими рукавами, а з кінця 20-х — початку 30 рр. XX ст. почали поширюватись «опліччя» з короткими рукавами, блузи («візитки») із фабричної матерії. У селах поблизу міст Ужгорода та Мукачева поширились довгі спідні сорочки («плаття») з відбіленого домотканого полотна. На початку 40-х рр. XX ст. в українських селах Ужгородщини під впливом міської моди поширились жіночі блузи («візитки», «лепетянки») [29, с. 100—101].

У XIX — на початку XX ст. теребляньскі, боржавські та тересвянські долинянки одягали спідниці, які з початком XX ст. поступово витіснялись фартухами. Свої особливості мало поєднання спідниць та фартухів з поясами. У XIX ст. у селах межиріччя Тереблі й Ріки жінки одягали спідниці і підперезувались поясами, а з початком XX ст. у моду увійшли фартухи. У XIX ст. боржавські долинянки сорочки перев'язували поясами, а поверх них одягали фартухи. Наприкінці XIX — на початку XX ст. така послідовність змінюється. Тересвянські долинянки у XIX ст. одягали широкі спідниці, а з початку XX ст. — вузькі «рамлені» спідниці. Лише з 20-х рр. XX ст. тут поширились фартухи. Королевські, турянські, березнянські, свалявські, ужгородські та мукачівські долинянки протягом XIX — першої половини XX ст.

беззмінно одягали спідниці, а поверх них — фартухи. Оригінальністю виділялись чорні фартухи жінок старшого віку у боржавських долинянок. Розмаїттям колориту та оздоблення виділялись ткані боржавські пояси. Характерною ознакою тересвянських фартухів була різнокольорова фабрична матерія, вузькі фабричні стрічки («пантлики»), різноманітні мережки та декоративні шви. Наприкінці XIX — на початку XX ст. з витісненням «руської» сорочки «волоською» пояси поступово виходять з ужитку. Спідниці королевських долинян вишивались та оздоблювались мережками та різнокольоровим обмітуванням. У 20-х рр. XX ст. у королевських долинянок поширились пояси, плетені з різнокольорового бісеру [29, с. 114—116; 37, с. 92].

Традиційним плечовим жіночим вбранням тересвянських долинянок середини XIX — початку XX ст. були сукняні безрукавки («лекрики»), що виділялись неоздобленим подолом. З кінця XIX — перших десятиріч XX ст. у тереблянських, тересвянських та боржавських долинян поширились жіночі хутряні безрукавки («бунди», «реклики»), які із зовнішнього боку оздоблювали суцільною вишивкою, шкіряними аплікаціями, звисаючими китицями на передніх, зрідка на задній пілках. В оздобленні «бунди» переважали квітково-рослинні орнаментальні мотиви, а в колориті домінувало світло-червоне чи темно-червоне тло, на якому чітко виділялись зелені листочки, червоні і рожеві квітки, зірочки, жовті, сині, зелені китиці. Оздоблені таким чином безрукавки долинян виділялись на фоні румунських «кожків», які оздоблювали чорними шкіряними смужками, мідними бляшками та рослинною вишивкою з перевагою чорних барв.

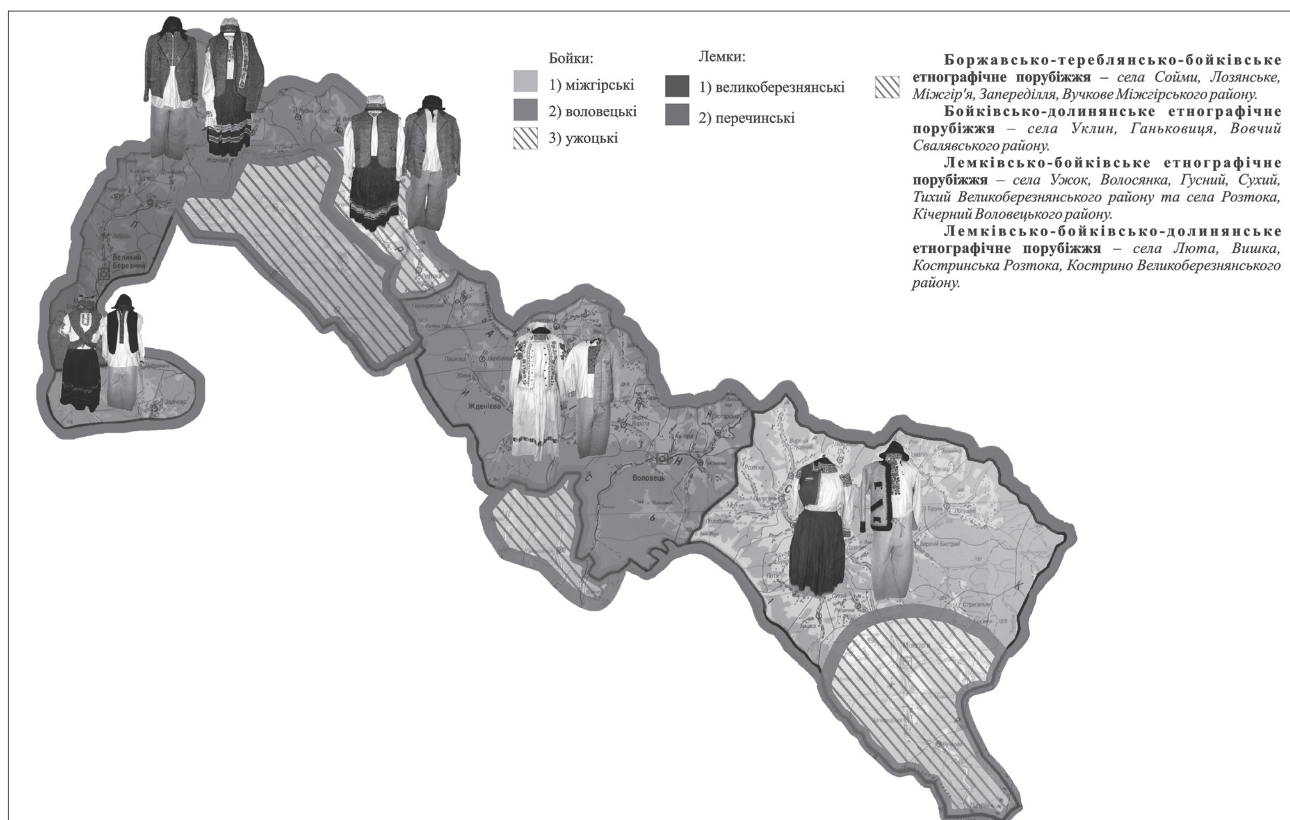
З масовим поширенням на початку 20-х рр. XX ст. різноманітних фабричних тканин і ниток у тереблянських долинянок домінують різнокольорові безрукавки («лайбики», «плічки», «брюшлаки», «камізельки»). На початку 30-х рр. XX ст. жіночий плечовий безрукавний одяг королевських та ужгородських долинян почали оздоблювати бісером. У селах долини р. Тур'ї поверх сорочки одягали не безрукавки, а кофти («візитки») з довгими рукавами.

Характерним верхнім одягом долинян Закарпаття були гуні та «уйоші». Гуні шили з домотканого вовняного полотна. Поширеними були як короткі, так і довгі гуні. Найтиповішим взірцем коротких гунь були чорні боржавські гуні з довгими рукавами. Повсюдно у долинян побутували довгі як «коцоваті», так і гладкі гуні. З кінця XIX — на початку XX ст. у долинян поширюються сукняні куртки («уйоші»), які поступово витісняли гуні. На фоні білих та чорних долинянських «уйошів» чітко виділялись сірі лемківські «сіраки» та червоні гуцульські «сердаки». Під впливом румун з м. Сигота та його околиць у тересвянських долинян поширились «букльовані кожушки». У долині р. Тересви поширеними були фіолетові «кожушки», у румунських селах Тячівщини — коричневі, а на Рахівщині — зелені [19, с. 45; 24, с. 239; 25, с. 89; 72, с. 302].

Жіночі зачіски, головні убори та прикраси долинянок Закарпаття підкреслювали станову приналежність, виступали віковою ознакою. Дівчата заплітали волосся в одну косу, вплітаючи в неї різноманітні стрічки, вовняні уплітки. Заміжні жінки заплітались у дві коси, укладаючи їх навколо голови віночком, поверх якого одягали чепці. Чепці ужгородських долинянок за кроєм та оздобленням подібні до чепців лемкинь Великоберезнянщини. Великою різноманітністю форм та прикрас виділялись вінки долинянок, які були ознакою незаміжньої жінки. З другої половини XIX ст. у долинянок Закарпаття поширились хустки, які мали як локальні ознаки, так і спільні риси з хустками бойків, лемків і гуцулів. За наявністю та виглядом прикрас з бісеру можна було безпомилково визначити не лише з якої локально-територіальної групи, а навіть з якого села дівчина.

Основу чоловічого строю долинян Закарпаття складала сорочка. Протягом XIX — першої половини XX ст. змінювався крій, варіанти орнаментальних композицій вишивки, способи одягання сорочок. Найдавнішим різновидом чоловічої сорочки долинян Закарпаття була коротка сорочка («лайданя») з широкими рукавами, вишита білими нитками («білим по білому») по комірцю, розрізу пазухи та збірках у верхній частині рукавів.

З кінця XIX — на початку XX ст. майже повсюдно у долинян набувають поширення чоловічі сорочки з домотканого полотна, що кроєм нагадують «нові кошулі» гуцулів Рахівщини. Такі сорочки вишивали геометричними орнаментами відтінками білих ниток на комірці, обабіч розрізу та на манжетах. На початку XX ст. у вишивку починають проникати різнокольорові нитки, якими заповню-



Карта локальних комплексів традиційного народного вбрання бойків і лемків Закарпаття. Розробка В.В. Коцана

вали внутрішню площину основних орнаментальних мотивів. Долинянин, одягнений у таку сорочку, виділявся з-поміж гуцулів, сорочки яких у верхній частині рукавів оздоблювали різнобарвними «уставками». Чоловічі сорочки долинян 20—40-х рр. XX ст. за кроєм наближені до міських. Повсюдно сорочки були неширокими, зрідка приталеними, довгими, нижче пояса і заправлялись у штани, вишивались багатобарвним геометричним чи стилізованим орнаментом [29, с. 136—138].

До ідентифікуючих ознак чоловічого одягу долинян можемо віднести й поясне вбрання. Долинянина, одягнутого у широкі полотняні «гаті», можна було легко розпізнати між гуцулами. Долинянські «гаті» по низу штанин оздоблювали вишивкою, поперечними загинками та стряпками. У королевських долинян побутували «гаті», оздоблені поліхромною вишивкою у вигляді двох орнаментальних смуг. У межах Закарпаття короткі, широкі полотняні штани побутували й у румунів та угорців. Від долинянських вони відрізнялись дрібними поздовжніми складками. Етнографічно розмежувальною рисою долинян були білі, рідше чорні та сірі сукняні штани («холошні»), які чітко виділялись на фоні червоних «холошень» ясінянських та богданських гуцулів. Долиняни підперезувались широкими шкіряними поясами («чересами»), характерною особливістю яких було оздоблення тисненим рослинним чи геометричним орнаментом.

Чоловічим плечовим одягом долинян Закарпаття були безрукавки, виготовлені із різних тканин чи хутра. Найархаїчніші форми зберегли полотняні та хутряні «лайбики». Етнографічно розмежувальною рисою королевських полотняних «лайбиків» була вишивка, виконана техніками «низина», «вирізування», «обмітування». З-поміж чоловічих безрукавок виділялись «лайбики» тересвянських долинян, оздоблені шкіряними аплікаціями та вишивкою. На фоні гуцульських кептарів і румунських кожків вони виділялись насиченістю орнаментальних композицій. З появою фабричних тканин у долинян поширились чоловічі безрукавки («лайбики») з шовкової, оксамитової, атласної матерії. Як у жінок, так і в чоловіків верхнім одягом були гуні та сукняні куртки («уйоші», «реклики»).

Два одягові комплекси (міжгірський та воловецький) виділяємо у **бойків** та два (великоберезнян-

ський та перечинський) у **лемків** Закарпаття. Села лівого берега верхів'я р. Ужа (Ужок, Гусний, Тихий, Сухий, Волосянка) відносимо до бойківсько-лемківсько-долинянського, а села середньої течії р. Ужа (Люта, Вишка, Костринська Розтока, Кострино, Забрідь) — до лемківсько-долинянського етнографічного порубіжжя [55, с. 38; 69, с. 300].

Комплект традиційного жіночого вбрання бойків Закарпаття складався з короткої сорочки («опліччя»), спідниці, фартуха, безрукавки, гуні чи кожуха, куртки, головних уборів та взуття. У другій половині XIX — в першій половині XX ст. основу традиційного жіночого вбрання бойків Закарпаття складала коротка сорочка («опліччя») з домотканого полотна, з круглим вирізом горловини, скісним розрізом пазухи з правого чи лівого боку, густозібраною нагрудною частиною, довгими рукавами з пришивними манжетами. У XIX — на початку XX ст. геометричний орнамент вишивки утворювався простими, скісними, ламаними і зубчастими лініями. Поєднання зубців, зигзагів, спіралей, меандрів утворювали стрічкові орнаментальні смуги, але при цьому провідними орнаментальними мотивами були ромб, квадрат, розети («звізди»), напіврозети. Бойківська одягова вишивка початку XX ст. характеризується поширенням рослинно-квіткових орнаментальних мотивів, спочатку геометризованих, а згодом реалістичних форм. У вишивці закарпатських бойків зустрічались поєднання геометричного орнаменту з рослинним та орнітоморфним (пташиним). У першій половині XIX ст. вишивка була однобарвною. Сорочки вишивали натуральними кольорами конопляних і лляних невибілених та вибілених ниток. З середини XIX ст. у вишивку проникає чорний колір, з другої половини XIX — до початку XX ст. визначальними були червоний та синій кольори. Лише з перших десятиріч XX ст. традиційна червоно-синя кольорова гама одягової вишивки закарпатських бойків набрала рис поліхромності. Вишиті бойківські жіночі сорочки чітко виділялись на фоні долинянських, лемківських та гуцульських. Відмінності полягали у формах та розмірах окремих орнаментальних композицій, їх розміщенні на сорочці, внутрішній розробці та орнаментальному навантаженні [40, с. 11—12; 3, с. 15; 34, с. 255—256; 41, с. 8—9; 54, с. 167—168].

Поясним одягом бойкинь Закарпаття були спідниці («фартухи», «біленики»), характерними ознаками яких були складки («рямки», «ребра»), плетений





Традиційний народний одяг воловецьких бойків і вликоберезнянських лемків. Реконструкція, 2012 р. Фото з архіву автора

шнурок («поясник», «збираник»), вишивка геометричних чи геометризовано-рослинних орнаментів. Так оздоблені спідниці чітко виділялись на фоні лемківських, декорованих рослинною вишивкою у вигляді великих квіток чи галузок. Поверх спідниць бойкині одягали фартухи, з-поміж яких виокремлювались білі весільні фартухи воловецьких та чорні святкові фартухи міжгірських бойкинь [29, с. 141—142].

Різноманітністю форм і прикрас виділяється безрукавний плечовий одяг бойків зі шкіри, сукна та полотна. Від гуцульських «кептарів», долинянських «бунд» та румунських «кожків» бойківські хутряні безрукавки («камазолі») відрізнялись відсутністю китиць, мідних бляшок та вишивки. З кептарями ясінянських гуцулів їх об'єднує лише смужка лисячого хутра. Найяскравішим прикладом полотняних бойківських безрукавок були воловецькі «вести». На відміну від них, майже всю зовнішню поверхню угорських «візиток» декорували виключно рослинною вишивкою, виконаною технікою «двостороння гладь». За підкроєними деталями у вигляді напівкіл бойківські «вести» подібні до боржавських та ужгородських безрукавок [8, с. 80; 73, с. 24].

До кінця XIX — початку XX ст. традиційним верхнім вбранням бойків були гуні, характерними ознаками яких були різнокольорова ткана смужка («обшивка», «латанка») та різнокольорові шнурки з китицями на краях. Бойківські хутряні кожухи з довгими рукавами виділялись шкіряними аплікаціями та вишивкою рослинних чи геометризованих орнаментів. Сукняні куртки («уйоші») у бойків шили з білого домотканого сукна. Ознаками святкових жіночих «уйошів» міжгірських бойків на початку XX ст. були смужки («пилки») з чорного фабричного сукна та машинні шви у вигляді стилізованих гілочок ялини чи смереки. Сукняні куртки 30—40-х рр. виділялись наявністю чотирьох чи шести кишень та машинних швів у вигляді прямих ліній, «кривуль» та «решіточок».

Одним із головних уборів бойкинь Закарпаття був чепець. Лише у бойків весільний чепець виконував виключно обрядову функцію. У долинян, лемків та угорців чепці були обов'язковим елементом вбрання заміжньої жінки. Характерними ознаками бойківських чепців були їх форма, матеріал для виготовлення та оздоблення. Чорні стрічки та скромна вишивка бойківських чепців контрастно виділялись на фоні лемківських чепців, оздоблених фабричними стрічками («лентами», «партицями») з вишивкою рослинних мотивів, різноманітними блискітками, лелітками, паєтками, стеклярусом, бісером, тонким мідним дротом («дротом»). За чепцем легко можна було розпізнати бойкиню й між угорками, чепці яких шили у вигляді шапочки. Етноідентифікуючою ознакою традиційного жіночого вбрання бойкинь були червоні чи чорні хустки («молодиці), оздоблені вишивкою та китичками («бойтичками»). На початку XX ст. у бойкинь Міжгірщини і турянських долинянок побутували білі та чорні хустки («платини») з домотканого полотна чи фабричної матерії.

У бойків зустрічались як однодільні силянки, фон та орнаментальні мотиви яких були різнокольоровими, так і силянки, для фону яких використовували білий колір. Прикраси з білим фоном побутували й у лемкинь. Відмінність полягала в тому, що на лемківських силянках більше білого фону, а орнаментальні мотиви менші за розмірами, іноді по контуру обрамлені чорними намистинками.

Основним видом взуття бойкинь були постоли («ходаки») зі шкіри чи лубу. Бойківські постоли були зрізані, з тупим носком, слабо оздоблені або не орнаментовані взагалі. Повсякденні постоли не відрізнялись від святкових. Жіночі «ходаки» відрізнялись від чоловічих лише тим, що виготовлялись з тоншої шкіри і більше та густіше збирались по боках. За кількістю збірок («рям») можна було визначити місце побутування постолів. Так, на Міжгірщині «рям» було більше, ніж на Воловеччині. У бойків Закарпаття зустрічались «дерев'янки». Таке взуття було запозичене від німецьких поселенців Закарпаття. На початку 20-х рр. XX ст. поширились чоботи та черевики [13, с. 40; 47, с. 12].

Комплект жіночого народного вбрання лемкинь Закарпаття включав у себе коротку сорочку («опліччя»), спідницю («кабат», «фартух», «біленик», «ряшеник»), фартух («катран», «шурц», «препиначка», запиначка»), безрукавку («візитку») з фабричної матерії, сукняну безрукавку («камізельку»), куртку («лайбик», «реклик», «сірак», «серак»), гуню («гунча»), хустку, чепець, прикраси з бісеру («монистята», «бархатки», «баршанки», «кризи»), постоли («ходаки», «бочкори»), чоботи («чизми»).

Лемкиня, одягнута в «опліччя», що кроїлось з густозібраною нагрудною частиною, скісним розрізом

пазухи з правого боку, вузькою пілкою-вставкою у задній частині та підточкою («надшувкою»), виділялась на фоні долинянок, словачок та угорок. Характерними ознаками лемківських «опліч» були вишивка поверх морщення нагрудної частини, поперечні орнаментальні смуги («плічки») на рукавах, різноманітні мережки. До 20-х рр. XX ст. за вишивкою на сорочці лемкиню від гуцулки можна було відрізнити лише за способом вишивання. Лемкині вишивали прямо по полотну, а гуцулки — по уставках. На початку 20-х рр. XX ст. у лемківській одяговій вишивці поширились насичені квіткові композиції, які вирізнялись на фоні більш розріджених бойківських та угорських [29, с. 155—156].

Лемкині, як і бойкині, турянські, ужгородські та мукачівські долинянки наприкінці XIX — у 20-х рр. XX ст. одягали широкі спідниці («фартухи», «біленики», «ряшеники») з домотканого полотна чи фабричної матерії. Якщо долинянки і бойкині майже до 30-х рр. XX ст. вишивали геометричні орнаменти, виконані у двох-трьох кольорах, то у лемкинь вже наприкінці XIX — у першій половині XX ст. поширилась багатобарвна рослинна вишивка. Білі святкові рамлені спідниці та фартухи лемкинь Закарпаття чітко вирізнялись з-поміж поясного вбрання бойкинь, долинянок та угорок, пошитого із різнокольорових фабричних тканин. У лемкинь побутували однотонні (червоні, рожеві, зелені) в'язані пояси, зрідка — вишивані.

Плечовим одягом лемкинь були різноманітні безрукавки. Спільні та відмінні ознаки і риси спостерігаємо між лемківськими сукняними «камізельками» і тересвянськими «лекриками», «лайбиками» з фабричних тканин лемкинь, долинянок, бойкинь, угорок та словачок. Верхнім одягом були гуні та сіраки. Лемківські білі гуні із «кучерями» з червоної оксамитової матерії легко можна було виділити з-поміж бойківських із пришивними шнурочками з китицями на кінцях.

Волосся лемкині заплітали в одну-дві коси, вплітаючи в них стрічки («уплітки»). На фоні червоно-зелених лемківських упліток чітко виділялись боржавські ткані стрічки («пантлики») з плетеними шнурочками та китицями на кінцях, шнурки («китиці») із шістнадцятьма різнокольоровими вовняними кульками («шариками»), гуцульський дівочий головний убір («плетіньи») з червоних чи бордових вовняних ниток.

Заміжні лемкині одягали чепці. За чепцем можна було розпізнати лемкиню між угорками, чепці яких шили у вигляді шапочки з домотканого полотна, а з 20-х рр. XX ст. — з білої фабричної матерії. Лемківські чепці, оздоблені фабричними стрічками («лентами», «партицями») з вишивкою рослинних мотивів, різноманітними блискітками, лелітками, паєтками, стеклярусом, бісером, тонким мідним дротом («друтом») чітко виділялись на фоні бойківських чепців з картонною основою, обшитою білим мереживом, чорними стрічками та скромною вишивкою. Насиченістю орнаментальної композиції та її яскравою кольоровою гамою з переважанням зелених та червоних барв виділялись лемківські хустки. У вишивці бойківських, долинянських та словацьких хусток переважали світлі відтінки синіх, малинових, оранжевих барв. Важливим компонентом святкового вбрання лемкинь Закарпаття були прикраси з бісеру: вузькі «бархатки» та широкі «кризи». «Кризи» виконували як етноідентифікуючу, так і етнографічно розмежувальну роль. У межах Закарпаття вони побутували лише у лемкинь Великоберезнянщини [31, с. 71; 27, с. 9—10].

Лемківські шкіряні постоли («бочкори», «верпці»), як і бойківські та долинянські «ходаки», кроїли із зрізаним носком та розрізною п'яткою. На початку XX ст. поширились шкіряні чоботи, а з кінця 20-х рр. XX ст. модними стали черевики («топанки») з високим каблуком. На відміну від долинянських та бойківських, лемківські черевики не оздоблювали хутром.

Чоловічий одяг бойків і лемків Закарпаття не такий колоритний, як жіночий. Комплекс їх одягу складався з сорочки, літніх штанів («гатей»), зимових штанів («холошень»), шкіряного пояса («череса»), плечового і верхнього одягу, головних уборів та взуття.

Основу чоловічого вбрання бойків і лемків Закарпаття складала сорочка. Найдавнішим її різновидом була довга сорочка із пілкою-вставкою збоку, глибоким (15—20 см) розрізом пазухи, довгими рукавами. Наприкінці XIX ст. стали шити сорочки з «плечиками». Сорочки заправлялись у штани і підперізувались шкіряним поясом («чересом»). Довгі бойківські і лемківські чоловічі сорочки чітко виділялись на фоні коротких долинянських сорочок. Наприкінці XIX — на початку XX ст. чоловічі сорочки бойків і лемків почали оздоблювати вишивкою білим по білому. Лемківська сорочка вирізнялась нижньою частиною рукава,

зібраною у декоративні загинки («защипи»), між якими вишивали квітки. З кінця XIX — початку XX ст. у бойків і лемків набувають поширення чоловічі сорочки, кроєні з трьох-чотирьох, рідше — з п'яти піл, оздобленні поліхромною вишивкою. Бойківсько-лемківські сорочки вирізнялися з-поміж гуцульських «нових кошуль», які у верхній та нижній частині рукавів оздоблювали поперечними різнокольоровими орнаментальними смугами («уставками»).

Поясним чоловічим вбранням бойків і лемків Закарпаття були літні полотняні штани («гаті», «надраги», «пачмаги»), зимові сукняні штани («холошні») та широкі шкіряні пояси («череси»). За розмірами бойківські та лемківські штани були довшими і вужчими за долинянські та не декорувались. Долинянські, гуцульські та румунські «гаті» оздоблювались вишивкою, мережками та стряпками. На Бойківщині і Лемківщині не зустрічаємо й широких рамлених «гатей», характерних для угорців та румунів. Характерною рисою чоловічого вбрання бойків і лемків, як і долинян, румунів і словаків Закарпаття, були білі, рідше сірі сукняні штани («холошні»), які чітко виділялись на фоні червоних «холошень» ясінянських та богданських гуцулів. Повсюдно на Закарпатті чоловіки підперізувались широкими шкіряними поясами («чересами»), особливістю яких було оздоблення тисненим рослинним чи геометричним орнаментом у вигляді ламаних та хвилястих ліній, стилізованих квіток [29, с. 172—174].

Чоловічий плечовий та верхній одяг бойків і лемків виготовляли з полотна, хутра і сукна. До середини XX ст. бойки і лемки не шили безрукавки («лайбики») із фабричних тканин. Місцеві хутряні безрукавки за кроєм та оздобленням такі ж, як долинянські «бунди» та гуцульські «кептарі», але на фоні їх пишного оздоблення виділяються простотою та стриманістю декору. Верхнім одягом повсюдно були гуні. У міжгірських бойків вони збереглись аж до кінця 30-х — початку 40-х рр. XX ст. У воловецьких бойків і лемків Закарпаття на початку XX ст. гуні почали витіснятись полотняними куртками («полотняниками») та сукняними «уйошами», «сіраками». Волосся чоловіки зачісували з проділом на два боки. Традиційними літніми головними уборами були фетрові капелюхи («крисані», «клебані»), солом'яні капелюхи («плетенки»), а зимовими — хутряні шапки («кучми», «ковпаки»). Як жінки, так і чоловіки одягали шкіряні постоли. Чоботи поширились лише наприкінці 30-х рр. XX ст.

Отже, за даними картографування народного одягу українців Закарпаття XIX — першої половини XX ст., ми виділили 9 основних локальних одягових комплексів (гуцульський, тересвянський, тереблеріцький, боржавський, королевський, перечинсько-березнянсько-свалявський, ужанський, бойківський та лемківський), 24 локально-територіальних осередків та 6 «контактних зон».

Загалом традиційний народний одяг українців Закарпаття XIX — першої половини XX ст. своїми етноідентифікуючими ознаками, етнографічно розмежувальними рисами, збереженою давньоукраїнською термінологією нерозривно пов'язаний з українським, зокрема карпатоукраїнським народним вбранням. Зберігаючи давньоукраїнські одягові традиції, розвиваючи їх і передаючи з покоління до покоління набутий досвід ткаль, вишивальниць, кушнірів, шевців, українці Закарпаття засвідчували високий рівень своєї етнічної самоідентифікації, свій талант та образну систему сприйняття навколишнього світу. Народний одяг українців Закарпаття є яскравим самостійним історико-етнографічним явищем, однією із складових загальноукраїнської традиційно-побутової культури.

1. *Березинський А.* Як удіваються русини в долині Боржави // А. Березинський // Наш родный край. — Рочник IV. — Число 6. — Тячів, 1926. — С. 92—93.
2. *Битке М.* Румунський народний одяг: традиція і сучасність / М. Битке // НТЕ. — 2011. — Спецвипуск 2. Румунська етнологія. — С. 52—59.
3. *Бобер Л.М.* Сорочку мати вишила мені / Л.М. Бобер // Соціал-демократ. — 2000. — 4 листопада. — С. 15.
4. *Бойчук І.* Великий Бичків моїх давніх літ / І. Бойчук // Карпатський край. — 1997. — № 1—5. — С. 36—50.
5. *Васіна З.О* Український літопис вбрання. Т. 2. XIII — початок XX ст.: Науково-художні реконструкції / З. Васіна. — К. : Мистецтво, 2006. — 448 с. : іл.
6. *Ворон А.* Заняття гуцулів / А. Ворон // Подкарпатска Русь. — Рочник VIII. — Число 9—10. — Ужгород, 1931. — С. 212—218.
7. *Ворон А.* Підкарпатські гуцули / А. Ворон // Подкарпатска Русь. — Рочник VIII. — Число 7. — Ужгород, 1931. — С. 149—153.
8. *Гайова Є.* Безрукавний одяг Закарпаття (кінець XIX — 50-ті рр. XX ст.) / Є. Гайова // Народне мистецтво. — 2009. — № 1—2. — С. 80—82.

9. Гайова Є. Сорочки долинян Закарпаття / Є. Гайова // Народне мистецтво. — 2006. — № 1—2. — С. 58—60.
10. *Гайова Є*. Сорочки долинян Закарпаття у збірці ДМНАП (м. Київ) і ЗМНАП (м. Ужгород) / Є. Гайова // Народне мистецтво. — 2005. — № 1—2. — С. 46—49.
11. *Гнатюк В*. Гуцули / В. Гнатюк // Подкарпатска Русь. — 1923. — Рочник 1. — Число 1. — С. 19—23 ; 1924. — Рочник I. — Число 3. — С. 43—50, 79—85 ; 1924. — Рочник I. — Число 4. — С. 110—114.
12. *Головка Ю*. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка (кінець XIX — перша половина XX ст.) / Ю. Головка. — Ужгород : Закарпаття, 2004. — 88 с. : іл.
13. *Горинь Г.Й*. Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX — початок XX ст.) / Г.Й. Горинь. — К. : Наукова думка, 1986. — 96 с.
14. *Грибанич І*. «Гей ґудзики, ременики ...» (Народний одяг гуцулів) / І. Грибанич // Зелені Карпати. — 1995. — № 1—2. — С. 124—133.
15. *Ерстенюк Ю*. Як одягався гуцул? / Ю. Ерстенюк // Зоря Рахівщини. — 2003. — 19 липня. — С. 6.
16. *Жаткович Ю*. Етнографический очерк угро-русских : Комплексне видання / Ю. Жаткович ; упоряд. і передм. О.С. Мазурка. — Ужгород : Мистецька лінія, 2007. — 392 с. : іл.
17. *Захарчук-Чугай Р.В*. Вишивка / Р.В. Захарчук-Чугай // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4-х т. — Т. II. Етнологія та мистецтвознавство / гол. ред. С.П. Павлюк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — С. 649—667.
18. *Захарчук-Чугай Р.В*. Вишивка / Р.В. Захарчук-Чугай // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження : у 2-х т. Т. II. Духовна культура / гол. ред. С.П. Павлюк. — Львів : Афіша, 2002. — С. 256—278.
19. Іршавщина. Край зачарованої долини. — Ужгород : Краєвиди Карпат, 2006. — 71 с.
20. *Карпинець І.І*. Кептарі Українських Карпат / І.І. Карпинець. — Львів : Видавничий дім Панорама, 2003. — 56 с. : іл.
21. *Клапчук В.М*. Гуцульщина та гуцули : економіка і народні промисли (друга половина XIX — перша третина XX ст.) / В.М. Клапчук. — Львів ; Івано-Франківськ, 2009. — 508 с.
22. *Командров О.Ф*. Народний костюм Рахівщини / О.Ф. Командров // НТЕ. — 1959. — № 3. — С. 82—88.
23. *Коприва А.Т*. Угорська вишивка Закарпаття XIX — першої чверті XX ст. (художньо-функціональні та стилістичні особливості) : дис. ... кандидата мистецтвознавства : спец. 17.00.06 — «Декоративне і прикладне мистецтво» / А.Т. Коприва. — Львів : Львівська національна академія мистецтв, 2005. — 199 с.
24. *Космина О*. Этносимволическая знаковость народного костюма украинцев / О. Космина // Украинцы. — М. : Наука, 2000. — С. 38—242.
25. *Косміна О*. Етнічна знаковість традиційного вбрання українців / О. Косміна // Етнічність в історії та культурі: матеріали дослідження. — Одеса, 1998. — С. 87—90.
26. *Коцан В.В*. Іноетнічні запозичання та їх вплив на формування народного одягу долинян Мараморощини / В.В. Коцан // Науковий вісник Ужгородського університету. — Серія: Історія. — Ужгород : Говерла, 2008. — Вип. 20. — С. 188—198.
27. *Коцан В*. Особливості традиційного народного вбрання лемків Закарпаття XIX — першої половини XX ст. / В.В. Коцан. — Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. — 16 с. : іл.
28. *Коцан В.В*. Традиційний народний одяг гуцулів Рахівщини: XIX — перша половина XX ст. / В.В Коцан. — Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. — 164 с. : іл.
29. *Коцан В.В*. Традиційний народний одяг як прояв ідентичності етнографічних груп українців Закарпаття (XIX — першої половини XX ст.) : дис. ... канд. історичних наук: спец. 07.00.05. «Етнологія» / Василь Васильович Коцан. — Ужгород, 2013. — 412 с. : іл.
30. *Коша Л*. Чиї ви сини? Огляд угорської етнографії / Л. Коша. — Ніредьгаза, 2002. — 246 с.
31. *Крайняк Н*. Люта / Н. Крайняк // Наш родный край. — 1926. — Рочник IV. — Число 5. — С. 70—72.
32. *Литвинець Е.М*. Українське народне мистецтво вишивання і нанизування / Е.М. Литвинець. — К. : Вища школа, 2004. — 335 с.
33. *Литвинець Е.М*. Чарівні візерунки / Е.М. Литвинець. — К. : Радянська школа, 1985. — 48 с.
34. *Ляшецька О*. Дещо про бойківські вишивки / О. Ляшецька // Літопис Бойківщини : Записки, присвячені дослідам історії, культури й побуту бойківського племені / упоряд., підг. до публ., за заг. ред., вступне слово Р. Данчич ; худож. оформл. І. Пуги. — Львів : Каменяр, 2005. — С. 252—259.
35. *Маєрчик М*. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — К. : Критика, 2011. — 325 с.
36. *Маковский С.К*. Народное искусство Подкарпатской Руси / С.К. Маковский. — Прага : Пламя, 1925. — 156 с. : ил.
37. *Маркуш О*. Як удіваються русини в долині Боржави // О. Маркуш // Наш родный край. — Рочник II. — Число 2. — Тячів, 1926. — С. 92.
38. *Матейко К.І*. Український народний одяг / К.І. Матейко. — К. : Наукова думка, 1977. — 224 с. : іл.
39. *Никорак О.І*. Сучасні художні тканини Українських Карпат / О.І. Никорак. — К. : Наукова думка, 1988. — 224 с.
40. *Парлаг М.І*. Давнє народне декоративно-прикладне мистецтво жінок-селянок у верховинському селі Буко-

вець Воловецького району Закарпатської області : рукопис / М.І. Парлаг // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 8279/4969). — 68 с.
41. *Парлаг М.І.* Народні вишивки Закарпаття / М.І. Парлаг // НТЕ. — 1972. — № 4. — С. 46—49.
42. *Пилип Р.І.* Художня вишивка українців Закарпаття XIX — першої половини XX ст. (типологія за призначенням, художніми смаками та локальними особливостями) / Р.І. Пилип. — Ужгород, 2012. — 468 с. : іл.
43. *Пилип Р.І.* Художня система народної одягової вишивки українців Закарпаття / Р.І. Пилип // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. — 2007. — № 10. — С. 87—98.
44. *Полянская Е.В.* Народная одежда гуцулов Раховского района / Е.В. Полянская // Карпатский сборник : Труды междунар. комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей. — М. : Наука, 1972. — С. 57—65.
45. *Полянская Е.В.* О сходстве и взаимовлиянии в одежде различных етнических групп Закарпатья // Карпатский сборник : Труды международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей. — М. : Наука, 1976. — С. 65—68.
46. *Полянська О.В.* Особливості одягу населення Закарпаття / О.В. Полянська // НТЕ. — 1976. — № 3. — С. 23—29.
47. *Прилипко Я.П.* Український народний одяг як джерело вивчення етнічної історії / Я. Прилипко // НТЕ. — 1975. — № 5. — С. 10—19.
48. *Семчук Л.* Геометричні форми у вишиванках карпатського регіону / Л. Семчук // Народознавчі зошити. — 2002. — № 1—2. — С. 142—145.
49. *Семчук Л.* Розташування вишивок на компонентах одягу етнографічних груп українців Карпатського регіону: порівняльний аспект / Л. Семчук // Вісник Прикарпатського університету. Серія Мистецтвознавство. — Івано-Франківськ, 2009—2010. — Вип. 17—18. — С. 144—154.
50. *Сидорович С.Й.* Орнаментальні композиції українських народних тканин XIX — початку XX ст. / С.Й. Сидорович // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. — К., 1962. — С. 35—53.
51. *Симоненко И.Ф.* Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиции 1945—1947 гг.) / И.Ф. Симоненко // СЭ. — 1948. — № 1. — С. 63—89.
52. *Симоненко І.Ф.* Народна вишивка Закарпаття / І.Ф. Симоненко // Матеріали з етнографії та художнього промислу. — К., 1957. — С. 56—85.
53. *Симоненко І.Ф.* Соціалістичні перетворення у побуті трудящих села Нересниці Закарпатської області / І.Ф. Симоненко. — К. : Видавництво Академії наук УРСР, 1957. — 133 с.
54. *Сікора О.* Убрання українців Бойківщини / О. Сікора // Бойки : Видання науково-культурологічного товариства «Бойківщина». — Дрогобич, 1998. — С. 166—176.
55. *Скорик М.* Про назву «БОЙКИ» / М. Скорик // Літопис Бойківщини : записки, присвячені дослідам історії, культури й побуту бойківського племені / упоряд., підг. до публ., за заг. ред., вступне слово Р. Данчич ; худож. оформл. І. Пуги. — Львів : Каменяр, 2005. — С. 32—46.
56. *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва / М. Саполига. — К. : Темпора, 2011. — 336 с.
57. *Стельмащук Г.Г.* Народне вбрання / Г.Г. Стельмащук // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4-х т. — Т. ІІ. Етнологія та мистецтвознавство / гол. ред. С.П. Павлюк. — Львів : Афіша, 2006. — С. 317—365.
58. *Стельмащук Г.Г.* Традиционный костюм гуцулов / Г.Г. Стельмащук // Украинские Карпаты. Культура. — К., 1989. — С. 94—102.
59. *Стельмащук Г.Г.* Українське народне вбрання / Г.Г.Стельмащук. — Львів : Апріорі, 2013. — 255 с. : іл.
60. *Тивадар М.* Чорна Тиса / М. Тивадар // Наш родный край. — Рочник IV. — Число 8. — С. 120—123.
61. *Тиводар М.П.* Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX — першої половини XX ст.) / М.П. Тиводар // Carpatica — Карпатика. — Вип. 6. Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII — XX ст. — Ужгород, 1999. — Вип. 6. — С. 4—64.
62. *Тиводар М.П.* Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис / М.П. Тиводар. — Ужгород : Гражда, 2011. — 416 с. : іл.
63. *Тиводар М.П.* Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX — першої половини XX ст. Історико-етнологічне дослідження / М.П. Тиводар. — Ужгород : Карпати, 1994. — 560 с.
64. *Ткач М.І.* Гуцульщина — історія та культура / М.І. Ткач. — Рахів, 2005. — 67 с.
65. *Ткачук А.* Рахово / А. Ткачук // Наш родный край. — Рочник VIII. — Число 1. — Тячево, 1929. — С. 19—20.
66. *Тумова М.* Народная одежа на Пôдкарпатскôй Руси / М. Тумова // Подкарпатска Русь. — 1924. — Рочник I. — Число 3. — С. 72—79 ; Число 4. — С. 102—110.
67. *Федорчук О.С.* Українські народні прикраси з бісеру / О. Федорчук. — Львів : Свічадо, 2007. — 120 с. : іл.
68. *Фекета І.* Словаки в Тур'я-Реметах / І. Фекета // Карпатський край. — 1999. — № 3. — С. 83—94.
69. *Худаш М.* До питання про походження назв бойки, гуцули, лемки / М. Худаш // Народознавчі зошити. — 1998. — № 3. — С. 299—318.
70. *Шмелева М.Н.* Из истории национального костюма украинцев Закарпатской области / М.Н. Шмелева //

Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. — М. : Наука, 1950. — Вып. XI. — С. 19—30.
71. *Шмелева М.Н.* Типы женской народной одежды украинского населения Закарпатской области / М.Н. Шмелева // СЭ. — 1948. — № 2. — С. 130—146.
72. Як жиють люде у Н. Бистрому // Наш родный край. — 1928. — Рочник XI. — Число 2. — С. 301—303.
73. *Яриш О.* «Одірвали у попа...» (Особливості оздоблення безрукавного нагрудного вбрання Бойківщини XIX — початку XX ст.) / О. Яриш // Берегиня. — 2001. — № 1. — С. 21—25.
74. *Focşa G.* Spectacolul nunţii din Ţara Oaşului / G. Focşa. — Satu Mare : Edinura Muzeului Sătmărean, 1999. — 335 s.
75. *Hapáková M.* Slováci v obci Turji Remety / M. Hapáková // Zbornik materiálov z odborného seminára «Slováci na Zakarpatsej Ukrajine», konaného v Bratislave 19.12.1997. — Bratislava : DZS, 1998. — S. 103—106.
76. *Kožminová A.* Podkarpatska Rus. Práce a život lidu / A. Kožminová. — Praha, 1922. — 124 s.
77. *Ordoš J.* Etnografický obraz na slovensko-ukrajinskom pomedzi v širšom kontexte / J. Ordoš // Zbornik materiálov z odborného seminára «Slováci na Zakarpatsej Ukrajine», konaného v Bratislave 19.12.1997. — Bratislava : DZS, 1998. — S. 64—71.
78. *Potusnyak Fedor.* A ruszin nepviselet (Руський народний костюм) // Зоря — Hajnal. — Ужгород, 1943. — Річник III. — Ч. 1—4. — S. 302—327.
79. *Sztripsky H.* Dolha es videkenek neprajza (Етнографія околиць Довгого) / H. Sztripsky, I. Bilak // Neprajzi osztalyanak Ertesitoje. Az «etnographia» melleklete XVI evflyam. — 1915. — Uj : foljam: XL. — S. 135—137.

Vasyl Kotsan

ON TRADITIONAL FOLK CLOTHES BY ETHNOGRAPHIC GROUPS OF TRANSCARPATHIAN UKRAINIANS AS DISPLAYS OF THEIR IDENTITIES (XIX — FIRST HALF XX cc.)

The article has brought some results of research-work on some features of traditional folk dress by Ukrainians of Transcarpathian region during XIX and first half XX cc. On the ground of field records, archival and literary sources, as well as of museum collections an analytic evaluation of the present-day solution of problem in historiography has been presented with tracing of ethnographic borderlines and ethnical identifying features in folk dress by Hutzuls of Rakhiv country, Transcarpathian Dolinians, all-Carpathian Ukrainian especial and peculiar lines in the clothing of Bojkos and Lemkos of Transcarpathian region. The role of borrowings from foreign — Slovak, Hungarian and Romanian neighbours and ones' influence on formation and development of Ukrainian folk clothing along corresponding ethnical borders have also been exposed. The impact of ethnical, socio-economic, ecological and other factors on regional features of folk clothing has been defined.

Keywords: folk clothes, ethnic identifying features, ethnographic lines, material and technique of making, forms of decoration, constituents of woman and masculine complete sets of folk clothes.

Васыль Коцан

ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ ОДЕЖДА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ГРУПП УКРАИНЦЕВ ЗАКАРПАТЬЯ (XIX — первой половины XX в.)

Статья посвящена исследованию особенностей традиционной народной одежды украинцев Закарпатья XIX — первой половины XX в. На основе полевых, архивных и литературных источников, а также музейных коллекций проанализирована степень разработки проблемы в историографии, выделены этнографические разграничительные черты и этноидентификационные признаки народной одежды гуцулов Раховщины, долинян Закарпатья, карпатоукраинские, особые и отдельные черты в одежде бойков и лемков Закарпатья. Также отслежена роль иноэтнических заимствований и их влияния на формирование и развитие народной одежды украинско-румынского, украинско-венгерского и украинско-словацкого этнического пограничья. Определена степень влияния этнических, социально-экономических, экологических и других факторов на формирование и развитие региональных особенностей народной одежды. На основе источников, теоретических обобщений выделены комплексы одежды, локально-территориальные группы и «контактные зоны». Предлагаемое разделение Закарпатья в соответствии с комплексам одежды в основном совпадает с общепринятым историко-этнографическим районированием края.

Ключевые слова: народная одежда, этноидентификационные признаки, этнографические разграничительные черты, материал и техника изготовления, виды украшений, компоненты женского и мужского комплектов народной одежды.



Петро АНТОНІВ

НАРОДНЕ ВЕСІЛЛЯ В ОСЛАВИЦІ НА ЛЕМКІВЩИНІ[1]

За переказами вихідців зі с. Ославиця детально описане традиційне лемківське весілля: час його проведення, тривалість весілля, усі його етапи, дійові особи, їхні ролі, функції і дійства, вбрання, склад музик (гудаків), подані зразки весільних приспівок.

Ключові слова: зальоти, виття (плетіння) вінка, шлюб, гостина, коровай, почепини, молодий, молода.

Лемківське весілля є одним з найдавніших самобутніх елементів духовної культури українського народу. Весільні традиції, звичаї та обряди — це національне багатство корінних жителів Західних Карпат. Упродовж століть традиційне народне весілля було одним із найважливіших чинників розвитку й збереження духовної культури лемків. Весілля в Ославиці справляли в будь-яку пору року (тільки не в піст), але найчастіше восени після закінчення основних польових робіт, або після різдвяних свят на «масниці». Воно починалося від зальотів (сватання, заручини). Якщо парубок ходив з дівчиною і одне другому сподобались, то вони домовлялися про одруження та повідомляли про те своїх батьків, які мали дати згоду. Батьки запрошували когось з родини або доброго сусіда в старости, якому надавалася роль виконавця весільного обряду. В призначений день парубок із старостою йшли до батьків дівчини на заручини, переважно вони закінчувалися взаємозгодою. І тоді староста запрошував батьків дівчини до батьків парубка на оглядини. Батьки на весільному обряді виступали посередником між Господом Богом і молодими. Як тільки всі справи були залагоджені, молоді йшли на молитву до священика та домовлялися з ним, в який день може бути весілля. Після того священик у церкві мав оповіді про їхній шлюб.

Дійовими особами на весіллі були молодий, молода, їхні батьки та родина, а основними виконавцями — старости, дружби, дружки, свашки (латкальниці), домотарі, ціпнарі, сукачки, гудаки (музики) та ін. Виконавці цього дійства репрезентують молоду пару впродовж усього весілля і мають бути добре обізнані з весільним обрядом. За тиждень до весілля, у неділю, молода з двома дружками і окремо молодий з дружбами ходили просити родину та сусідів на своє весілля. У четвер молодий із своїми старостами йшов до молодої по рушники. Вони символізували дорогу долі, по якій належало пройти молодим. За день перед весіллям, у п'ятницю після заходу сонця, до хати молодої сходилися її весільні дружки і подруги, щоб привітати та побажати їй щастя та доброї долі. Співали переважно веселі, жартівливі пісні.

Весіля, весіля буде веселенько,
Радується душа в тілі, тішиться серденько.

Благослови, Боже, і отец, і мати
Своєму дитяті вінок заплітати.

[1] За переказами уродженців села Ославиці на Лемківщині Ганни (Дурняк) Рісної і Тетяни (Антонів) Шарак.

Як квіточка в полі, зелений барвінок,
Сплітайте, дівчата, мі зелений вінок.

На обрядовому вечорі під спів (латкання) вони плели (вили) вінок з барвінку для молодої, а пізніше і дружкам та оздоблювали їх стрічками (стужками). Для весілля в четвер або п'ятницю випікали обрядовий хліб-коровай, який прикрашали візерунками. Зверху запихали галузки з ясена, в нас, в Ославиці, їх називали росічки, і оздоблювали стужками з паперу. Це символізувало жениха, господаря, багатство. Дружки приготовляли букети для дружбів, а молода — букет для молодого. Дружба виготовляв з грубої ліщини жезло (булаву) для старости. Ним він перед промовою стукав по столі, щоб всі гості затихли і були уважні.

На весіллі, крім старостів, були дружби, дружки — найближчі помічники молодих, учасники весільних обрядів, та свашки — заміжні жінки і сестри з родини молодого й молодої, які вміли добре співати обрядових пісень. В хаті молодих з родини вибирали свого керівника-розпорядника на час весілля; якого називали домотар, або домашній староста. Весільну гостину варила, пекла і приготовляла господиня, яку називали сукачка. Горілкою на весіллі пригощав один з довірених родичів, якого називали ціпнар. Він ходив з пляшкою поміж гостей і наливав горілку в келішки (погарики).

Саме ж весілля починалося в суботу під вечір і в молодого, і в молодої, а закінчувалося там, де мали жити молоді. Молода на весіллі була одягнута у довгу білу спідницю з дрібними фалдами (збиранками) та спереду зав'язана білою запаскою з широкими збиранками і низом вишитими орнаментами. Сорочка була біла, з вишивкою на рукавах, поверх одягала ґорсет, а зимою — кожушок. На голову молодій закладали вінок з різнокольоровими стрічками, а на шию — червоні коралі. Молодий на весіллі був одягнений в білі штани (ногавиці), прикрашені кольоровими вставками на швах, в білу сорочку і лайбик без рукавів, а зимою — гуньку. На голові молодий мав чорний або темно-зелений капелюх (калап). В кінці 30-х років деяка молода вже одягала довгу білу сукню, а молодий — костюм з краваткою.

В неділю зранку молоді висилали спеціального чоловіка (проситора), який ходив просити гостей та музикантів (гудаків). До складу музики входили: дві скрипки (гушлі), бас (кондра), бубон, а пізніше і труба та інші інструменти, на яких грали переважно місцеві цигани. Музиканти на весілля приходили найраніше. Їх садили за окремий стіл, і вони зустрічали маршем гостей. Заможніші гості за марш платили гроші. Для молодих запрошені гості і родина приносили дарунки. Жінки на весілля несли кури, муку, яйця, а чоловіки — збіжжя, горілку, гроші. При цьому гроші дарували не з рук в руки, а з хустини. В цей час староста молодого (чи молодої) просив для них благословення у їх батьків. Батько й мати сідали в хаті на лаву коло столу і казали такі слова: «Ми вас благословимо, і хай вас Бог благословить». Молодий чи молода кланяється і цілує своїх батьків у чоло, руки, коліна. І так по першому разу, по другому і по третьому.

Після благословення грають музики. Молода танцює з своїми дружками навколо стола три рази. Такий початок весілля проходить і в молодого. В цей час свашки співають весільних жартівливих пісень

Не там щастя, не там доля,
Де багати люде.
Хто ся видаст по любови,
Тому добрі буде.

Добрі іти по дорозі,
Як дорога рівна,
Добре буде із тим жити,
Котрий тобі рівня.

Дружба за згодою молодого і батьків просить у свати тих гостей, які мають їхати по молоду. Перед від'їздом молодий кланяється своїм батькам, і всі стають посередині хати під хрестом. Староста, молодий, дружби і свашки тримаються прапорця, який зроблений із стужок і обертаються три рази. Дружба йде вперед і топірцем робить хрест, а за ним виходять молодий, батьки, староста, свашки. Молодий, дружба і старости сідають на одного воза, свашки і свати — на другого, а якщо потрібно, то організовують і третю фірманку. Перед від'їздом мати молодого одягає вивернений кожух на другий бік і обходить три рази навколо воза та кропить свяченою водою. І тоді весільний кортеж вирушає до молодої. Неподалік обійстя молодої він змушений зупинитися, бо в'їзд на подвір'я перекритий спеціальною загорожею — брамою, яку виставили сільські хлопці, щоб взяти «викуп» за молоду. В такій ситуації, між сільськими хлопцями та весільним старостою молодого виникають жартівливі суперечки, які переходять у перего-



Весілля в с. Висова. 1930 рік. Фото з інтернет-архіву Владека Максимовича, США

вори про «викуп» молодої. Таким чином дві сторони домовляються, що молода вартує доброго могорича. Тоді староста ставить на стіл горілку та закуску, а сільські хлопці забирають браму, щоб молодий з гостями могли проїхати на подвір'я молодої.

Перед приїздом молодого старости молодої замикають двері, щоб ніхто не зайшов до хати. Коли молодий вже приїхав на подвір'я, то його староста стукає жезлом у двері і просить їх відчинити. «А може ви заблудилися?» — питає староста молодої. «Та ні, — відповідає староста молодого. Ми приїхали до цієї хати по молоду». Тоді староста молодої бере попід руки переодягнену під молоду дівчину і передає її старості молодого. Всі гості жартують і сміються з такої «молодої». Староста молодого говорить, що наш молодий заслуговує справжньої молодої. Другий раз за молоду виводять дружку і зачиняють двері. «І знову не ця молода», — гомонять гості молодого. Всі чекають, що з цього вийде. Через деякий час староста молодої відкриває двері і каже, що іншої молодої тут нема. Тоді староста молодого переконує всіх, що ми все добре перевірили і переконані, що це та хата і та молода, яку ми шукаємо. Аж тоді староста молодої з цим погоджується, бере молоду за руку і виводить до старости молодого. Слідом за молодою виходять дружки.

Тепер староста молодого перебирає все керівництво на себе. Дружба молодого виходить вперед, робить знак хреста топірцем три рази, і всі гості заходять до хати. А свашки молодого йдуть з короваєм до хати і співають:

Ідемо, ідемо, Божі дари несемо,
Для молодої пари коровай даруємо.
А ви, свашки молодої, вступіться з-за столу.

Свашки молодої відспівують:
Не ступимся з-за стола,
Заким не дасте нам дуката,
Та й дуката червеного
І від пана молодого.

І такі переспіви-сварки продовжуються зо дві години. Після переспівин свашки молодої виходять з-за столу і їх місце займають свашки молодого. Молодий підходить до молодої, вітається з нею і цілує її. Дружка подає молодій букет, який вона прикріплює на правий бік грудей женихові. В знак вдячності він дарує молодій гарну хустку з квітами. Під спів свашок дружки теж підходять до дружбів і прикріпляють їм букети до лівого боку лайбика. Молодий з молодою сідають за стіл на відведене для них місце, а біля них дружби з дружками, свашки, старости, родина та гості — починається гостина.

Після гостини староста має промову, в якій він нагадує, що вже час іти до шлюбу, та просить батьків молодої сідати на лаву біля столу, щоб молоді їм поклонилися. Музики грають тужливу мелодію, дружби, дружки, свашки і всі гості співають. Староста запрошує молодих стати перед батьками і від молодих дякує татові і мамі за те, що виростили і добре виховали таку гарну доньку, яка від вас йде до мужа, дякує родині, сусідам, подругам, і всій весільній громаді та просить в них благословення для молодих на нову дорогу подружнього життя. По першому, по другому і по третьому разу. На це всі йому відповідають: «Нехай Пан Біг їх благословить, і ми їх благословимо». Молоді кланяються і три рази цілуються з родиною. Рідня плаче, а свашки латкають жалібних пісень. Дружба робить топірцем знак хреста три рази і чекає, поки вийдуть з хати молодий, молода і старости. На подвір'ї мама молодої обходить їх навколо три рази, кроплячи свяченою водою. Музиканти грають марша, і всі йдуть до церкви.

Якщо церква знаходилась далеко, то їхали гарно прибраними фірами. Весільну ходу до церкви очолював староста, а далі йшли молода з дружбами, молодий з дружками, родина і гості. Батьки молодих, переважно, до церкви не йшли, бо поралися по господарці вдома.

У церкві молоді стають перед вівтарем біля царських врат. Молода стає з лівого боку від молодого. За молодим стають дружби, а за молодою — друж-

ки. Священик накладає на голови молодого і молодої віночки, відправляє шлюбну молитву та вінчає їх. Після шлюбу священик бажає молодим Божої ласки, щастя та доброї долі в подружньому житті на многая літа.

З церкви додому молоді повертаються в парі, а за ними дружби з дружками, родина, гості. На подвір'ї молодої їх зустрічають музики. З хати виходить мати молодої і свашки. Свашки співають, а потім мати вітає молодих з вінчанням і обходить навколо них з мискою зерна ячменю та обсипає їх на щастя. Після цього староста запрошує всіх гостей до хати. Молоді сідають за стіл на призначене їм місце, а біля них дружби з дружками. Свашки співають жартівливих пісень:

Позир си, мамусю, на свої діточка.
Вони собі сидят,
Як два голубочка.
Їла би я, їла, але не капусту,
Різанки з розсолом
З миленьким за столом.

Гості у своїх піснях нагадують, що вже час і обід подавати. Тоді господині приносять за стіл холодні закуски, а пізніше і гарячі страви. Ціпар наливає горілку в келішки (пугарики).

Свашки співають:

Ціпарю, ціпарю, дай нам ся горівки напити,
То ми тобі будемо хижу веселити.
Ціпарю, помалючки, трясуться ті ручки,
Малий пугарик маш, і той не доливаш.

Перше коротке привітання — за щасливе подружнє життя молодих — проголошує староста. Далі п'ють по черзі, гостяться. Дружби весь час підходять до гостей і просять не стидатися їсти, пити. А свашки співають:

Не будемо їсти, не будемо пити,
Просим молодого, щоб засолодити.

Вони співають доти, поки молоді не поцілуються.

У перервах між чудовими, веселими лемківськими піснями звучить весільна музика. Після того, як гості пообідали, староста встає, дає поради і настанови молодим, дякує батькам молодої за гостину. А тим часом дружба замовляє танець для молодих, приспівуючи:

Дружба я си дружба, така моя служба,
Ви гудаки грайте, молоді гуляйте.



Весілля в с. Висова. 1920 рік. Фото з інтернет-архіву Владека Максимовича, США

Всі гості виходять з хати на подвір'я, співають і танцюють. Другий танець дружба замовляє для свашок. Вони танцюють з старостами та іншими поважними гостями і співають:

Дівча я си дівча, як ружа червена,
Бо я ще не мала свого кавалера.
І ще так не было, і так не бывало,
Жебы гарне дівча фраєра не мало.

Наступний танець замовляє молодий. Танцюють всі запрошені на весілля та непрошена молодь зі всього села. І так весільні танці та співи продовжуються до пізньої ночі. Вранці гостей ще раз запрошують за стіл. Після гостини староста стукає жезлом по столу і тим нагадує, що слід вже вибиратися, та просить у батьків молодої для молодих благословенства. У той час молоді виходять з-за столу, три рази кланяються і цілуються з батьками та всією родиною. Батьки промовляють: «Ми вас благословимо, діточки, і най вас Пан Біг благословить», а староста молодого дякує батькам молодої за гостину та за добре виховання дочки. Тоді молода прощається з сестрами, братами і всією родиною. Свашки співають:

Вже бым була їхала, вже бым була йшла,
Але ж із сестрою не прощалася.
Дякую тобі сестро, що навчила косу плести,
Більш не будеш не будеш.

Дружба підходить до дверей, робить топірцем хрест і виходить на подвір'я, а за ним — староста з молодими. На них чекає віз, на якому поскладано придане (віно) молодої. Свашки в той час своїми співами показують «скупість» мами молодої:

Мамусю, мамусю я ваша дітина,
То мі ся належить подушка й перина.
Подушка й перина, корова з телятьом,
Же бым не ходила додому з горнятьом.

В той же час молодий за придане молодої дає «викуп». Переважно свашки молодої рахують, що він дав замало грошей і співали йому жартівливих пісень.

Шкода тя Марисю, шкода тя за нього,
Калап си позичив і лайбик не його.

Коли вже всі готові вирушати до молодого, мати молодої виносить коровай для батьків молодого, який кладе у скриню, та обходить навколо воза і кропить свяченою водою. Після того староста наказує фірманові вирушати в дорогу.

Як тільки молода пара прибула до хати молодого, першою їх вітає мати молодого і посипає молодят зерном ячменю, щоб вони були щасливі, здорові, багаті все своє життя. Родичі молодого сідають на лаву біля столу, а молоді їм вклоняються і цілують. Приданці знімають з фіри скриню з приданим і заносять до комори, ключ від скрині віддають старшій свашці. За це їм батьки молодого віддячуються горілкою. Потім домотар і батьки молодого запрошують всіх гостей сідати за стіл. Староста бажає молодим щасливого і довгого сімейного життя. Господині приносять холодні закуски та різноманітні страви, а ціпар — горілку для гостей.

Після гостини свашки відправляють молоду з дружками в окрему хату (кімнату) для обряду «почепин». Посеред хати на лаву кладуть подушки, на яку сідає молода, і тоді свашки поволі знімають з її голови вінок. Хто спритніший і перший з дівчат вихопить з рук свашки вінок і покладе собі на голову — та скоріше вийде заміж. Замість вінка на голову молодій надягають чепець, а зверху хустку, яку подарував молодий. А тим часом в іншій кімнаті молодий знімає шлюбну сорочку та одягає сорочку від молодої.

Зняття вінка з молодої — це символізує, що вона вже не дівчина, а жінка. Коли свашки відчіпляли молодій вінок, то співали:

Вчера была дівка під віночком,
А нині невістка під чепочком.
Вчера была дівка заплетена,
А нині юж жена почеплена.
Приймися, вербою, де ти посаджена,
Привикай, невістко, де ты привезена.

Як тільки закінчилися «почепини», молода разом з молодим, дружбою, старостою і свашками йшли до річки митися та набрати води, щоб покропити хату і гостей. Після роздачі обрядового хліба стільника, подарунків та обрядового танцю з молодою молоді йшли на відпочинок (покладини) під спів еротичних пісень (співанок) свашок і гостей.

На другий день після весілля молода йшла до церкви на вивід, щоб вимолити в Господа Бога продовження роду. Спочатку у притворі церкви, а пізніше і біля царських врат священик читав молитви, після того молода молилася та поверталася додому. Через тиждень після весілля, в суботу чи неділю, молоді йшли до батьків молодої, звідки вона походила, на поправини.

Останні лемківські весілля в Ославиці відбулися в 1946 році після Різдвяних свят на «масниці». А вже у квітні цього ж року після Великодня, на Провідну неділю, всіх жителів села польсько-радянська влада депортувала і розселила по різних куточках України, що призвело до втрати їхньої етнічної самобутності, а разом з тим до повного занепаду цієї обрядової традиції та її музичного фольклору.

Petro Antoniv

ON PEOPLE'S WEDDING FEAST
AT THE VILLAGE OF OSLAVYTSYA
IN LEMKO LAND

A traditional Lemko wedding feast has been thoroughly presented in the article written accordingly to oral narrations by persons of Oslavytsya origin: time and duration of a wedding party and its all subsequent stages, acting persons as well as their roles, functions and duties, ornamentations of a rooms, cast of musical band; examples of sung refrains have been added.

Keywords: courting, weaving of a chaplet, bridal ceremony, bride-cake, bridegroom, bride.

Петро Антонив

НАРОДНАЯ СВАДЬБА
В ОСЛАВИЦЕ НА ЛЕМКОВЩИНЕ

На основе устных свидетельств выходцев из села Ославица детально представлена традиционная лемковская свадьба: время проведения, продолжительность, а также все ее этапы, действующие лица, их роли, функции и действия, убранство, состав группы музыкантов, приводятся примеры свадебных припевок.

Ключевые слова: ухаживание, плетение венка, свадебная церемония, прием гостей, каравай, жених, невеста.



Ярина САМОТІС

ТРАДИЦІЙНА ВЕЛИКОДНЯ ОБРЯДОВІСТЬ БУКОВИНСЬКИХ ГУЦУЛІВ

(на матеріалах етнографічних експедицій)

Досліджуються особливості традиційної великодньої обрядовості українських горян, зокрема буковинських гуцулів. На основі польових етнографічних матеріалів автор виокремлює ті традиції та обряди, які ще до тепер спорадично зустрічаються на досліджуваній території і мають важливе значення для носіїв давньої народної культури.

Ключові слова: етнологія, Буковинська Гуцульщина, Карпати, Виликдень, традиція, обряд, звичай.

Найбільшою етнокультурною своєрідністю з-поміж усіх українських етнографічних і локальних груп вирізняються гуцули. Незважаючи на значні трансформації у різних сферах життєдіяльності людини у сучасних умовах, функціонування будь-якої культури тісно пов'язане з різноманітними обрядами і ритуалами. В конкретному етнокультурному середовищі вони відзначаються своїм характером та мають своєрідні ідейно-змістові форми. Гуцули як етнографічна група Українських Карпат характеризуються особливим календарно-обрядовим комплексом із оригінальною архітектонічною семантико-образною та ритуально-семіотичною наповненістю. Оскільки через звичаєво-обрядову практику передається сукупний досвід поколінь, то календарна обрядовість є дотична до життєвого світу як окремої людини, так і спільноти загалом.

Мета цієї статті полягає у висвітленні великодніх традицій буковинських гуцулів, які населяють територію Путильського та гірську частину Вижницького районів Чернівецької області, передбачається простеження трансформаційних процесів у народному календарі та визначення сучасного стану збереження традиційної звичаєво-обрядової культури.

Проблематику народного весняного календаря гуцулів досліджували в кінці XIX — на початку XX ст. В. Гнатюк, В. Шухевич, А. Онищук, І. Франко, а серед зарубіжних авторів — О. Кольберг, Й. Шнайдер, Я. Фальковський, Р. Кайндль та ін. Зауважимо, що дослідження Р. Кайндля присвячені головним чином саме буковинським гуцулам. Окремі аспекти гуцульської обрядовості зафіксовані у працях сучасних дослідників: Р. Кирчіва, Л. Горошко, І. Дмитрук, М. Тиводара, А. Гоцалюк, а також К. Кутельмаха та Г. Кожолянка. Однак терени Буковинської Гуцульщини не можемо назвати достатньо вивченими та висвітленими у науковій літературі, тому праця про весняну календарно-побутову обрядовість цього району є особливо актуальною.

Джерельною базою є польові матеріали, зібрані автором під час етнографічних експедицій, серед яких наукова експедиція в Путильський район Чернівецької області, здійснена 23—29 травня 2013 р. разом зі студентами кафедри українознавства Яґеллонського університету (м. Краків) і проведена в рамках реалізації проекту «Повернення на полонини. Літературне бачення Гуцульщини в творчості Станіслава Вінцenза та сучасний стан гуцульської культури».

Характерною особливістю гуцульської обрядовості є дуалізм, тобто стійке переплетення дохристиянських і християнських вірувань. Рудименти такого світосприйняття збереглися у звичаях і обрядах гуцулів до середини XX століття. Хоча старше покоління вже не розуміло суті багатьох ритуальних дій, але виконувало їх за традицією, бо вони мали забезпечити щастя і благополуччя в господарській діяльності та сімейному житті. Винятком не є і традиційна весняна обрядовість буковинських гуцулів, у якій простежуємо нашарування трансформованих і з роками пристосованих релігійних звичаїв на архаїчні народні обряди. У статті звертається увага на основні з них, які приурочені до важливих календарних свят та подій в житті громади на Гуцульщині.

Одним з найважливіших свят весняного календаря є Великдень, а отже і весь період, що йому передував — період Великого посту. Цей час в народі надзвичайно багатий на різноманітні обряди та звичаї, які досі частково побутують на досліджуваній території.

Гуцульською особливістю часу М'ясниць (періоду від Водохрестя до Масниці — останнього тижня перед Великим постом) були ворожіння та ходіння ряджених до Стрітення. Загальноукраїнська Масниця поставала тут під назвою «М'ясопусний» і «Сиропусний» тиждень, коли молодь влаштовувала «суботку» — молодіжну гостину з музикою і танцями в складчину [11, с. 221]. На Гуцульщині під час Сиропусного тижня кожен парубок прагнув узяти до танцю усіх присутніх дівчат, бо в нагороду від кожної отримував писанку на Великдень. Крім того, обрядодії, пов'язані в інших районах України з Колодієм, зводились на Гуцульщині до «завивання Федора» в лахміття, аби він (лялька) впродовж першого «Федорового» тижня Великого посту не бачив, як прядуть у хаті, позаяк категорично заборонялося прясти чи виконувати інші традиційні жіночі роботи. При порушенні цього звичаю людині загрожувала небезпека, навіть смерть. З цим тижнем пов'язувалась заборона світити світло, особливо освічувати кут над постіллю. Гуцули вірили, що той, хто протягом першого тижня Великого посту найшвидше приготує вечерю, найшвидше впорається і з весняними роботами [10, с. 293].

У Великий піст страви можна заправляти тільки олією, і тільки в два дні дозволено рибні страви, а саме: на свято Благовіщення й у Вербну неділю [7, с. 103]. «Це колись більше лиш капусту наквасят, та й фасолі зварят. Сіяли лен та товкли, коноплі — з того олії були. Так по трішки ту олію розводили росолом капусти. Все пісне було»[1]. «І картошечка, каші різні, аби не було там сметани, масла, молока — жирного аби не було нічо»[2].

Провісником свята Христового воскресіння вважалася Вербна неділя, коли за тиждень до Великодня у церквах освячували вербові гілочки — «бечку». В українській обрядовості верба — це рослина, яка уособлює весняне пробудження природи, сили вегетації, росту, здоров'я, а тому застосовується у багатьох народних звичаях. Так, повернувшись додому, злегка вдаряли освяченими гілочками верби всіх членів сім'ї, а також домашніх тварин, примовляючи при цьому:

Шутка б'є, не я б'ю,
Од нині за тиждень Великдень.
Будь здоров, як вода,
А зелений, як верба,
А багатий, як земля!

Цей текст недвозначно свідчить про ритуальність биття («не я б'ю — верба б'є») — той, хто б'є, тут є актором, б'є не він, а вербова сила. У ньому ж зазначений час — найбільш сакральний (Великдень), а час здійснення обряду — за тиждень до нього (в останню неділю посту). Нарешті, текст містить заклинання родючості — багатства («як земля») і чистоти, здоров'я («як вода») [17, с. 69]. Таким чином, ритуальне биття, шмагання одне одного під час важливих календарних свят мало зазвичай продукуючий зміст і пов'язано було з поняттям сили, здоров'я, плодючості.

«На Бечкову неділю, як свєтєть бечку, йде до церкви, і коли виорють, завеснують, цю галузучку тичється в город, в кождий город. Так кусок, там. Тичється по галузочці бечки. Тов бечков ідут, і худобу б'ют. Кажут: «Не я б'ю а бечка, за тиждень

[1] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.

[2] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

Великдень»[3] (худобу били, щоб молоко не пропало). «Та бечку як приносили, то вдарили худобу тими прутами»»[4]. Як бачимо, гілочкам свяченої верби приписувалась магічна лікувальна, захисна і відворотна сила. Їх не викидали, а зберігали в хаті за іконами до наступної «Бечкової» неділі, спалювали в печі при випіканні паски, використовували для захисту людей, домашніх тварин і всього господарства від хвороб і нечистої сили, ними виганяли вперше на пасовиська худобу, відвертали бурі. «Як збирається на велику бурю, треба поламати бечку і затикати на своєму полі — то всюди буря буде бити, а там не рушить» [12, с. 35]. На полі чи городі затикували бечку й жителі Вижницького і Путильського районів, «щоб був урожай, аби не бив град»[5]. Щоб захиститись від бурі, свячену бечку викидали на поріг або надвір (смт. Берегомет Вижницького р-ну, с. Розтоки Путильського р-ну)[6]; виносили з хати разом з кошиком від паски і так перехрещували, або палили бечку вдома (смт. Путила)[7]; палили і бечку, і шматок паски (с. Гробище Путильського р-ну)[8]. В селі Лопушній Вижницького району досі зберігся обряд відвернення бурі способом помахування надворі бечкою (але поки хмари не насунулись на село), при чому слід було казати: «Гей-я—гей-я, на ліси, на води, де гримить, у ліси дрімучі, у каміння клекучі, де пси не добріхують, когути не допівають і людська нога не ступаєть. Ідіть пробувайте і до нас не ступайте»[9]. Про обряд відвернення бурі маханням свяченої бечки розповідали і в селі Біскові Путильського району[10]. Навіть просто зберігаючи гілочку свяченої верби вдома, можна було захистити обійстя від грому[11]. Цікаво, що коли посадити на городі бечку, то можна працювати у табуйовані дні: «Навіть тоді, коли є дні такі, шо кажуть на городі не можна робити, то можна робити, але треба взяти з собою шматочок святої бечки і встромити в земельку там скраю. Вона відвертає» (с. Селятин Путильського р-ну)[12].

Селяни Закарпаття вірили, що коли гримить і блискає, чорт перед ними ховається у пічній трубі чи димарі. Щоб не дозволити чорту увійти в хату, селяни ламали «шутку» («мицьку») і спалювали її в печі. У випадку великої бурі селяни вкидали поламану «шутку» у вогонь і промовляли: «Най хмари на небі розійдуться так, як розійшовся дим від цієї «шутки» [15, с. 328].

[3] Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Матіоса Лук'яна Івановича, 1925 р. н.

[4] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.

[5] Зап. Біляковським П.В. 21.01.2013 р. в смт. Вижниця Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Іванюк Михайлини Степанівни, 1935 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 21.01.2013 р. в с. Виженка Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Тимчук Тетяни Захаріївни, 1938 р. н., та Яремчук Євдокії Аркадіївни, 1952 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 22.01.2013 р. в с. Шепіт Долішній Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Пушиги Анни Іллівни, 1928 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук (Гладчук) Олени Михайлівни, 1952 р. н., та Гладчук Марії Миколаївни, 1933 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 26.02.2013 р. в смт. Путила Путильського р-ну Чернівецької обл. від Хромей Василини Василівни, 1932 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н., Угрин Івана, 1979 р. н., Кочерги Анастасії, 1966 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Гожди Анастасії Василівни, 1935 р. н., та Яків'юк (Гожди) Олени Миколаївни, 1962 р. н.

[6] Зап. Біляковським П.В. 22.01.2013 р. в смт. Берегомет Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Макаренко Катерини Іллічни, 1929 р. н., родом з с. Лукавець; Зап. Самотіс Я.Б. 4.08.2012 р. в с. Розтоки Путильського р-ну Чернівецької обл. від Григоряк Олени Панасівни, 1942 р. н.

[7] Зап. Біляковським П.В. 26.02.2013 р. в смт. Путила Путильського р-ну Чернівецької обл. від Хромей Василини Василівни, 1932 р. н.

[8] Зап. Біляковським П.В. 28.02.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полєка Юрія Федоровича, 1939 р. н. та Полєка Юрія Юрійовича, 1968 р. н.; Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полєка Юрія Федоровича, 1939 р. н.

[9] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Клим (Олексюк) Олени Григорівни, 1946 р. н. та Клим Тодосія Дмитровича, 1943 р. н., родом з смт. Берегомет.

[10] Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н.

[11] Зап. Біляковським П.В. 22.01.2013 р. в с. Шепіт Долішній Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Пушиги Анни Іллівни, 1928 р. н.

[12] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

Багатим на різного роду обрядові дії був останній тиждень посту, який передував Великодню. За народними уявленнями від був особливим періодом підготовки та приготування до свят, а дії, які виконувались в цей час, мали неабияке значення і вплив на подальший господарський рік, добробут та щастя родини. В гуцулів навіть побутувало повір'я про зв'язок майбутнього благополуччя з першим відвідувачем на Страсному тижні. Щоб отримати від овець якнайбільше ялівок, намагались зробити так, щоб в середу або четвер перед Великоднем в хату навідалось якнайбільше дівчаток [9, с. 129].

Локальне розповсюдження мав один з найпоширеніших і найстійкіших гуцульських звичаїв — «гріти діда», на який свого часу звернули увагу Оскар Кольберґ та Адам Фішер [23, s. 260; 22, s. 119]. Виконувалось це обрядове дійство здебільшого у середу або четвер перед Великоднем, а місцями і у Великодню суботу. «Вранці на Живний четвер на пагорбах поблизу хат роздмухують вогонь. Цей звичай називається «старого спалити» («гріти діда»)» [7, с. 104]. Суть звичаю полягала в тому, що в зазначені дні переважно діти ходили від хати до хати і під вікнами кликали: «Грійте діда! Грійте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички», на що хтось із хати відповідав: «Гріємо, гріємо, даємо!» Дітей обдаровували «кукуцами» — спеціально спеченими малими пшеничними чи житніми хлібцями. За «прости-біг» кукуци давали будь-кому з відвідувачів, які першими в ці дні заходили до хати. При цьому висловлювали такі самі побажання, як і «кукуцарі». В цьому відбилося повір'я про зв'язок першого відвідувача у Страсний четвер з добробутом і щастям сім'ї, що мало місце в зимовому циклі [10, с. 295]. Зауважимо, що і до сьогодні буковинські гуцули також дають кукуци за прости-біг, але вже не прив'язують ці дії до давнього звичаю «гріти діда» чи конкретного дня у році: «Кукудзи — це дают за душу. То в любе время можна давати. Це таке було звичайно. Дают за прости-біг кому хто хоче»[13]. Колись «гріли діда» також ритуальною ватрою біля церкви у великодню ніч. Коло вогню сиділи не лише діти, а й старі діди, кожен з яких приносив для ватри кілька полін. Нерідко ритуальний вогонь пов'язували з першим виходом з худобою на полонини, тобто запалену у Живний четвер ватру підтримували аж до того часу [12, с. 35].

Крім вогню, важливого значення у Живний четвер надавалося й воді. Готуючись до свята, за звичаєм, купали дітей і вмивалися самі. Щоб бути привабливими, дівчата в Карпатах вибирали місце, де сходяться три потоки, і до схід сонця, поки ворон своїх дітей не купав, ішли туди вмиватися. Воду після цього виливали на перехресті доріг — «щоб хвороба заблудила», бо перехрестя завжди сприймалось як «нечисте» місце. Зважаючи на це, люди остерігалися ходити в четвер по перехресних дорогах, щоб не «набратися» болячок. Бачимо тут виразні сліди контактної магії, що залишалися у побуті до 40-х років XX століття. І досі чимало людей у місті й селі мають певні упередження до перехресних доріг та шляхів.

На період від Живного четверга вводились заборони на певні види робіт, до прикладу: від Живного четверга до Зелених свят не можна було працювати на городі в четверги, бо «боженька покарає»[14]; «бо град [поб'є]»[15]; «аби туча не била»[16]. Колись, якщо старі люди бачили, що хтось працює у вказані дні, їх навіть виганяли з городу. Наведемо тут дуже красномовну цитату інформаторів з села Біскова Путильського району: «Якшо робиться у перший четвер, перед Пасков, коли доричка (паска) святиться, то треба хоч трішки сапков у городі шкрябнути, та вже

[13] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

[14] Зап. Біляковським П.В. 21.01.2013 р. в с. Виженка Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Тимчук Тетяни Захаріївни, 1938 р. н. та Яремчук Євдокії Аркадіївни, 1952 р. н.

[15] Зап. Біляковським П.В. 22.01.2013 р. в с. Шепіт Долішній Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Роденко Одосії Іллівни, 1933 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Клим (Олексюк) Олени Григорівни, 1946 р. н. та Клим Тодосія Дмитровича, 1943 р. н., родом з смт. Берегомет.

[16] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Граб Василини Іванівни, 1922 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук (Гладчук) Олени Михайлівни, 1952 р. н. та Гладчук Марія Миколаївна, 1933 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Яків'юк Івана Олексійовича, 1925 р. н.

можете у кождий четвер, але у послідній четвер, дев'єтий, вже нічо не смієте кивати. Той перший четвер, а той послідній ше остріший. Бо якщо будете робити, то всі городи пообмиває, всьо так шо буря, шо каміннячко ся лишить. Шо туча і дожді, всьо гет»[17]. Практично те саме вдалось зафіксувати у селі Гробищі: «Казали, що не треба робити в четверги від Живного до Зеленого, не можна було робити лише в городі: сапати, землю не кивали. Але якшо в перший четвер робили, то вже у всі могли робити, потрібно було робити»[18].

Загалом, Великодні свята в Україні важко уявити собі без колоритного писанкарського мистецтва. Писанка споконвіків вважалась символом весняного відродження природи, радості і всепрощення. Яйця до Великодня розфарбовували переважно дівчата або вмілі жінки-майстрині, приступали до цієї роботи як заздалегідь, так і безпосередньо перед святом: «І старі, і дівчата, діти маленькі навіть привчали та писали [писанки]. Така радісна робота»[19]. На Гуцульщині цим займалися ще в середопістя (четверта середа, фактично — середина Великого посту) [21, с. 216].

Із самим процесом писання було пов'язано чимало різноманітних вірувань. До прикладу, на галицькій Волині дівчата писали писанки на самоті, щоб ніхто не «врік», подекуди навіть вночі [8, с. 172]. Тому, якою вийде писанка, надавали надзвичайно великого значення, адже писалися вони переважно у подарунок. Під час писання писанки не можна було нікому згадувати про померлих, бо це принесло би смерть тому, хто цю писанку отримає [21, с. 218].

У народних віруваннях розписане чи пофарбоване й освячене яйце (чи шкаралупа свячених яєць) наділялося надзвичайною здатністю оберігати людей від злих сил, сприяти любові, здоров'ю, берегти від пожежі, сприяти росту рослинності. Свячене розфарбоване яйце було символом життя, тому й малювали на ньому безкінечник. Писанкою не грали в «навбитки», не котили з пагорба, її дарували і берегли до наступного свята. Дарували дівчата парубкам як запоруку своєї вірності, дарували хрещеникам як оберіг, дітям на щастя. Після освячення в церкві старші люди обмінювалися між собою писанками, давали одні одним «за прости-біг», а парубки відбирали писанки у дівчат: «Коли б дівчина сама дала писанку парубкові, це означало би, що вона хоче, аби він сватався» [21, с. 222]. На Волині у перший день свят господар роздавав кожному по писанці, яку треба було «з'їсти з шкаралупою, бо шкаралупа свячена» [24, s. 206].

Важливим і невід'ємним моментом у підготовці до Великодня був ритуал випікання традиційного обрядового печива. Обрядові страви і печиво, які побутували з давніх-давен, мали певне символічне значення, приготування і споживання їх було пов'язане з виконанням тих чи інших обрядів. Не випадково особливого значення українці надавали саме випіканню паски, тобто свого роду ритуального хліба. Це стосувалося не лише Великодня. Як відомо, обрядове споживання печеного хліба покриває собою обрядову кашу і хлібне зерно, як найбільш повний прояв давнього землеробського побуту і побудованого на ньому релігійно-магічного світосприйняття. У всіх подіях народного життя, складних і простих, важливих і неважливих, великих і дрібних, знаходимо присутність обрядового хліба [14, с. 48]. Звичайно, не останню роль тут відігравала піч, що була культовим об'єктом для українців, своєрідним домашнім вівтарем і святилищем. Піч була символом рідного вогнища, неперервності роду. Цю глибоку повагу й шану до домашнього вогнища зберегли українці ще з доісторичних часів [18, с. 113].

Паску українці пекли переважно в четвер або в суботу, а в Карпатах — у великодню середу чи суботу. Процес випікання супроводжувався різними ритуальними дійствами: особливою заготівлею дрів, очищенням пікної діжі й учиненням тіста, розпалюванням печі «живим вогнем», добутим шляхом тертя паличок чи кресива, і тому подібне. На Бойківщині перед тим, як розчиняти тісто, господиня палила у ночвах пір'я, щоб тісто було легке. На Закарпатті, коли просівали муку на паску,

[17] Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н., Угрин Івана, 1979 р. н., Кочерги Анастасії, 1966 р. н.

[18] Зап. Біляковським П.В. 28.02.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полєка Юрія Федоровича, 1939 р. н. та Полєка Юрія Юрійовича, 1968 р. н.

[19] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

на підлогу стелили гуню, під неї клали сокиру. Місячи тісто, господиня мусила стояти на гуні, вдягнена у новий одяг. Це робилося нібито для того, щоб забезпечити добробут сім'ї [6, с. 102]. Під час випікання пасок слід було підскакувати догори, щоб вони добре підросли [4, с. 216]. Поки хліби знаходилися в печі, господиня не повинна була сідати [5, с. 230]. Цього дня намагались нікому не давати в борг, суворо заборонялося вилазити на піч. Приступаючи до готування паски, господині спеціально вмивались, одягались у святкове вбрання, промовляли молитву: «Старі люди говорили, шо раз шось не вдалося, значить вона або не помилася, або не перехрестилася. Для того, шоб спекти паску, треба було обов'язково помолитися, перехреститися, помитися» [1, арк. 34].

Пекли дві великі паски або кілька менших, а також перепічки. Бідніші пекли одну паску. Як правило, тісто місили на воді або на молоці, рідко додавали яйця. Приправою була гвоздика, іноді імбир, який надавав тісту жовтого кольору, потовчені «бібки» (лаврові горішки). Перед печенням паски на Бойківщині пекли калач, який після посвячення зав'язували в мішок, з якого сіяли зерно, — щоб був кращий урожай. На Гуцульщині першим у піч саджали «віхопник» — маленький хлібець, з якого дізнавалися, чи спеклася вже паска [6, с. 102].

У багатьох гуцульських селах на Великдень пекли ще спеціальний великий хліб «стільник», «застівник», в який втикали стільки яєць, скільки було членів сім'ї. Вважали: чиє яйце під час печення «стільника» трісне, той помре [21, с. 233]. «То казали паску таку, якісь хліби такі пекли, шо клали у хрест єйця (у формі хреста) так у той хліб та пекли. То казали, як то «пукає» так, той чоловік не дожиє той рік. «Стілник» називався» (с. Гробище Путильського р-ну)[20]. Окрім того, обов'язковим великоднім печивом на Гуцульщині була «баба», «бабка». Готували її з пшеничного чи кукурудзяного борошна, змішаного з незбираним кисляком чи молоком та маслом, яйцями, сметаною. Підготоване тісто викисало від ранку до вечора, а вночі «баба» пеклась. Пекли її тільки на Великдень. Таку «бабу» готували також на Прикарпатті [6, с. 104].

Під час випікання паски чоловіків у Карпатах, а саме — на Гуцульщині, виряджали з хати дивитися, щоб ніхто чужий не потрапив до хати, бо міг би наврочити. Тим часом жінки перев'язували нитками ножиці, клали їх у постіль, примовляючи, що зав'язують серце своєму чоловікові [21, с. 231—232]. Поясами перев'язували гряди в кутку над постіллю. Все це, очевидно, мало сприяти любові та згоді між подружньою парою і не випадково здійснювалося у вказаний період.

Спостерігаючи за процесом випікання паски, ворожили навіть про добробут сім'ї у майбутньому. Так, запала у формі паска віщувала зле: «Як баба пече паску і як си паска западе, то вмре до другого року» [13, с. 325]. На Гуцульщині після того, як господиня посадила паску в піч, вона вимитими руками торкалася кожної дитини, кажучи: «Абис такий величний, як хліб пшеничний», а торкаючись до дівчини, казала: «Абис така велична, як паска пшенична» [12, с. 36].

Характерно, що колись паску несли святити в скатертині, яку зшивали, залишаючи з одного боку довший кінець (Бойківщина), у бесагах, веретах (Гуцульщина): «То колись брали бесаги великі із собов, та клали паски окремо, а дорў [окремо] в дійнички такі. У тім світили»[21]. Як правило, паску ніс на плечі господар, а господиня — яйця, хрін, сир, сало, «будз», часник, сіль, полин. На Надсянні також носили святити паску в обрусі: «Колись паску пекли не таку, як тепер, маленька така-во і всьо. І там всьо сі кладе в кошик. А колись паска була велика і обрус, сі несла баба під пахов» [1, арк. 66]; «На плечі брала мама і на плечах несла. На обрусі було» [1, арк. 73]. На Буковинській Гуцульщині також «ранше несли одну паску, кождий ніс, та й то або на коня, або плечима несли»[22]. Тепер обов'язковим атрибутом свята став ще й плетений кошик, у який вкладали як паску, так і решту великодніх страв для освячення в церкві.

Давні джерела має звичай ритуальних великодніх вогнів, які розкладали на пагорбах чи безпосеред-

[20] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.

[21] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.

[22] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Харука Юрія, 1921 р. н., родом з с. Киселиці.

ньо біля церкви у ніч з суботи на неділю і про які вже йшлося вище. Підготовкою великого багаття, яке мало горіти всю ніч, звичайно займалась парубоча молодь. У деяких карпатських селах хлопці навіть змагались між собою, намагаючись розкласти вогонь якомога вище в горах. «Кожний на городі уборку робив і старався в суботу Великодну, кругом горіли ті [вогні]. Але за останній час я це не бачу. Шоб у суботу іменно. Бо кожний зайнятий своїм. А раньше все лишали і йшли [палити вогонь], горіли ті багаття на кожному городі» [23]. «Кажуть палити обезательно, назгрібати, винести погане в себе від хати, запалити вогонь. І перед Великоднем, і перед Юрія також» [24].

Надзвичайно важливого значення буковинські гуцули надавали святковій церковній відправі і ритуальному освяченню великодніх продуктів і страв. «А святити [несли] паску, бабку, солодке таке печеня, бужениця у нас кажут — бужене, копчене м'ясо. Саме добре усе таке святили. Хрін робили з бурячком сікли, часничок, цибульку, сир, масло — усього по трошки у кошик» [25]. Подекуди намагалися якнайбільше свяченого роздати біля церкви бідним. Одразу після Богослужіння жителі Карпат поспішали додому, щоб щасливо пройшов рік. Перш ніж сісти до великоднього столу, на Лемківщині та Гуцульщині здійснювався обхід господарства [26]. Господар обходив хату, стайню, де заклинав худобу, щоб вона так швидко і щедро давала молоко, як швидко він вертався додому з усім свяченим [10, с. 296]. «На Великдень після освячення паски обходили навколо хати, до хліва, до худоби, ставили хрестик кошиком (робили знак хреста) і потім вже заходили в хату — щоб все добре було, щоб худоба була здорова» [27]. На Бойківщині (закарпатська частина) вважали, що посіви будуть рости так само швидко, як біг господар із паскою додому. У Богородчанському й Рожнятівському р-нах вірили, «хто з ґазд із паскою швидше прийде додому, тому все зерно швидше зійде» [25]. Більше того, в Карпатах кусочки паски давали коровам, щоб вони гарно доїлись, а крихти змішували з овечим сиром та сіллю і підгодовували ослаблених тварин, аби набирались сили [16, с. 380].

Нарешті вся сім'я збиралася за святковим столом. Поширеним був звичай, згідно з яким після молитви споживання великодніх освячених продуктів починали з яйця, яке розрізали на стільки частин, скільки було членів сім'ї, та паски. Кожен повинен був з'їсти свій шматочок, щоби панувала любов і злагода. Тільки після цього їли всі інші великодні страви. Однак, ця трапеза — менш за все прийняття їжі. А. Байбурін трактує її радше як «ідеальну модель життя у його найсуттєвіших проявах». На його думку, одна з умов благополуччя сім'ї — цілість і цілісність її та господарства: худоби, врожаю. У підготовці до святкової трапези на цю ідею звертають особливу увагу. Всі речі, як і люди, у святкові дні повинні знаходитись у своєму домі [4, с. 128]. Всюди поширений звичай, згідно з яким у період свят не слід нічого давати в борг. Ці заборони пояснюються тим, що саме на свята доля людини та сім'ї може змінитися. Ідея цілісності всієї сім'ї і близьких їй людей, безумовно, домінує в народних звичаях, пов'язаних з традицією поділу пасхальних страв (паски і першого яйця) між усіма членами сім'ї, обміну подарунками між дітьми і повитухою і хресними батьками і т. ін. [3, с. 149]

По закінченні «розговин» починались розваги, що тривали три дні. Масове великоднє гуляння, на яке сходилися всі мешканці села, особливо молодь, за традицією відбувалося на подвір'ї коло церкви,

[23] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

[24] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Дутчак (Тихонюк) Катерини Василівни, 1942 р. н.

[25] Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Поліщук Євфросинії Іванівни, 1938 р. н.

[26] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.; Зап. Самотіс Я.Б. 27.05.2013 р. в с. Селятин Путильського р-ну Чернівецької обл. від Дутчак (Тихонюк) Катерини Василівни, 1942 р. н.; Зап. Біляковським П. В. 23.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Марчук (Гладчук) Олени Михайлівни, 1952 р. н. та Гладчук Марії Миколаївни, 1933 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н., Угрин Івана, 1979 р. н., Кочерги Анастасії, 1966 р. н.

[27] Зап. Біляковським П.В. 24.01.2013 р. в с. Мигово Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Боднара Миколи Петровича, 1942 р. н., та Боднар (Ткачук) Марії Танасіївни, 1945 р. н., родом з с. Бебехи Віньковецького р-ну Хмельницької обл.

а давніше — на кладовищі. У гаївках на Гуцульщині брали участь як хлопці, так і дівчата. Дівчата тут водили «білоданчика», грали в перепілку, хлопці — в «третяка» або ставили «церковцю». Зараз ці розваги вже не є такими масовими, поступово втрачають своє важливе значення і витісняються з побуту як селян, так і міщан.

На другий день свят, в «Обливаний» або «Волочільний» понеділок, парубки ходили по селі й стежили, яка дівчина вийде з хати, щоб облити її водою. Надзвичайно поширеним серед гуцулів був звичай, згідно з яким дівчата в «Обливаний» понеділок обдаровували хлопців писанками [22, s. 271]. «Дівчета кожна писала писанóк по 20—30, хлопці ходили та просили писанóк. Каже: допаруй мені ту писаночку. Дівчета посидить, поговорить, та дає писаночку хлопцям, котрому хоче — даст, котрому не хоче — то не даст. Як не подобався, каже: нема в мене» (с. Гробище Путильського р-ну)[28]. «Так з дівчатами знакомились та [вони] писанки дарили хлопцям»[29]. Парубки навіть спеціально ходили за писанками по хатах, де були дівчата. Щоб ті не обливали їх водою, дівчата давали викуп — писанку [24, s. 207; 23, s. 121]. «Обливання проводили на Волочільний понеділок. Дівки ховались по хатах щоб їх не обливали. А малі хлопчики брали кошик і ходили за писанками» (с. Бісків Путильського р-ну)[30]. Побутує повір'я, що весняна вода омолоджує людину, дає їй здоров'я, приносить радість. На наше переконання, тут повторюється давній обряд очищення водою, який має місце у період Великого посту. А тому дівчата не ображалися, навіть були раді, якщо їх скупали в річці. Імовірно, головною функцією пасхальних обливань було формування та регулювання міжстатевих відносин у молодіжному середовищі [2, с. 454]. Обливання виявляло взаємні симпатії молоді. Крім того, під час масових і публічних пасхальних обливань символічно висловлювалась громадська оцінка поведінки дівчини. Якщо хлопці свідомо не облили дівчину у великодній понеділок, це виражало осудження її молоддю за розкуту поведінку чи які-небудь інші прогріхи [3, с. 505].

Весняний обрядовий комплекс включав також парубочі спортивні змагання, що в давнину мали сакральне значення і були присвячені якомусь конкретному божеству. Подібні ігри збереглися і в Україні, особливо в Карпатському регіоні. Тут на закінчення гаївки третього дня Великодня хлопці робили «живу піраміду», яка називалась «Башта», «Дзвіниця», «Оборіг»: п'ять хлопців брались за руки, утворюючи коло, а їм на плечі ставало четверо, потім троє, двоє і, нарешті, нагорі опинявся один учасник гри. «Башта» обходила церкву навкруги, і на тому гаївкові забави завершувалися [19, с. 136].

У народній уяві освячені на Великдень страви і предмети наділялись особливими магічними властивостями, що ставало причиною їх частого використання впродовж цілого року. Серед усього знаходив своє призначення навіть рушник, яким накривали паску: коли починався град, його одягали на шию і виходили з хати, позаяк це мало вберегти людей від стихії[31]. Щоб відвернути бурю («тучу»), використовували паску: «Я собі тримаю дори (паски) і кидаю на віглю і через деякий чєс уже лиш поменше-поменше стало, але тре досконально це всьо знати»[32]. Цікаво, що з цією ж метою на грядки викидали кошик від паски, мотивуючи це так: «У печі граду ніколи не паде, так аби й на дворі граду не було»[33], або «Як на Великдень нема тучі, так аби Бог дав, шоби того не було ніколи»[34]. Під час бурі запалювали свічку, яку святили разом з паскою на Великдень[35].

[28] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Харука Юрія, 1921 р. н., родом з с. Киселиці.

[29] Зап. Самотіс Я.Б. 25.05.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Ятимуш Антоніни Атанасіївни, 1937 р. н.

[30] Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н., Угрин Івана, 1979 р. н., Кочерги Анастасії, 1966 р. н.

[31] Зап. Біляковським П.В. 22.01.2013 р. в смт. Берегомет Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Макаренко Катерини Іллічни, 1929 р. н., родом з с. Лукавець.

[32] Зап. Біляковським П.В. 23.01.2013 р. в с. Лопушна Вижницького р-ну Чернівецької обл. від Граб Василини Іванівни, 1922 р. н.

[33] Зап. Біляковським П.В. 27.02.2013 р. в с. Бісків Путильського р-ну Чернівецької обл. від Угрин Алли Павлівни, 1933 р. н., Угрин Івана, 1979 р. н., Кочерги Анастасії, 1966 р. н.

[34] Зап. Біляковським П.В. 28.02.2013 р. в с. Гробище Путильського р-ну Чернівецької обл. від Полєка Юрія Федоровича, 1939 р. н. та Полєка Юрія Юрійовича, 1968 р. н.

[35] Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Гожди Анастасії

Важливе місце у великодній обрядовості жителі Буковинської Гуцульщини, як і всієї України, відводили «Провідній» неділі, тобто неділі після Великодніх свят. У переважній більшості випадків до цього дня не тільки готували різноманітні святкові та ритуальні страви, а й спеціально залишали дещо від Великодня. У багатьох гуцульських селах на Провідну неділю сідали до обіду так, як і на Великдень. На могили родичів у цей день зносили залишки великодніх страв і розставляли їх на застелених скатертинами могилах. До таких «столів» запрошували одні одних. Людям здавалося, що, розговляючись біля могил, вони прилучають покійників до земного життя [10, с. 297]. Гуцули на провідному тижні старались не сіяти льон і коноплі, бо вірили, що виткане з них полотно обов'язково покриє чиюсь труну [12, с. 41].

Цікаво, що в минулому аналогічними діями і табу супроводжувався і так званий «Рахманський Великдень». Звичаї, приурочені до цього дня, найповніше збереглися саме в гуцулів [23, s. 274—275]. Він припадав на четверту середу після Великодня і ділив на рівні частини період до Зелених свят. Тим часом між поминанням предків і віруваннями у «рахманів» простежується тісний зв'язок, зміст якого криється у повір'ї про здатність «рахманів» збирати для себе врожай протягом семи років саме з того поля, на якому працювали у Рахманський Великдень, інакше кажучи — позбавити поле врожайності на цілих сім років. Цього дня нічого не робили вдома, хіба що біля худоби. Коли сходила вечірня зоря, сідали до вечері. Ритуальною стравою ставало яйце. Батько ділив варене яйце на частинки: на одну частинку більше, ніж було членів сім'ї, її з'їдав наймений у хаті. Після цього шкаралупу від яйця всією сім'єю виносили з хати і викидали у найближчий потічок. У гуцулів побутує вірування, що рахмани живуть в іншому світі під водою, де є все, як на землі: трава, дерева, небо. «Рахмани живуть далеко внизу, на кінці рік, і своїми чеснотами вони є взірцем для людей. Гуцули посилають їм на потоках і ріках шкаралупи свячених яєць, бо яйце до рахманів не дійшло би, а шкаралупи дійдуть туди» [7 с. 106]. Очевидно, це пережиток давніх вірувань, пов'язаних з культом предків. Дещо трансформоване уявлення про звичай пускати шкаралупи від яєць у воду ми зафіксували в селі Розтоках Путильського району: «Пускали це на воду і казали, шо це тюрамникам посилає церква, пускаємо тюрамникам, шо в тюрмі сидять. Так от, такий звичай був. Оці шкарлупи всі пускали на воду»[36]. Тут слід підкреслити, що вода, згідно з давніми віруваннями слов'ян, уявлялась як місце перебування предків. Ось чому з водою в календарній обрядовості пов'язано багато обрядових дій. Таким чином, якщо ритуальний вогонь вказував на урочисту зустріч з покійними, то вода — на проводи до їх сталого місця перебування.

Крім згаданих релігійних свят і святкових днів буковинські гуцули уникали будь-яких робіт у такі свята, як Дев'ятий четвер та Десята п'ятниця (від Великодня). Ці дні весняного календаря та відповідний період перед ними мали свої заборони, порушення яких у народних уявленнях могли призвести до біди та природних нещасть. До прикладу, від живного четверга аж до дев'ятого не можна прати, «бо буря битиме городи» [20, с. 49]. А якщо хтось знехтує забороною працювати в Десяту п'ятницю, його може вбити громом [12, с. 49].

Завершувався весняний обрядовий цикл важливим церковним святом — Вознесінням (в Карпатах — Знесінням). Воно припадає на сороковий день після Христового Воскресіння, щорічно у четвер. Гуцули цього дня їли натще засушену свячену паску, розмочену в молоці. Крихти з великоднього столу разом зі свяченою сіллю згодовували худобі.

Весняний цикл календарних свят та обрядів у середовищі українців Карпат мав особливе значення, бо пов'язувався з найважливішою життєвою справою — закладанням майбутнього врожаю. Тому люди за допомогою обрядів та ритуально-магічних дій намагалися всіляко прискорити прихід весни, тепла. Цей період — іще й пробудження природи та людських почуттів. Тому весняна обрядовість спрямовувалася на розваги молоді, ворожіння, оберегові дії. У великодній обрядовості більшість повір'їв і звичаїв стосу-

Василівни, 1935 р. н. та Яків'юк (Гожди) Олени Миколаївни, 1962 р. н.; Зап. Біляковським П.В. 25.05.2013 р. в с. Товарниця Путильського р-ну Чернівецької обл. від Тинкалюк Євдокії Стефанівни, 1956 р. н., родом і проживає в с. Білоберізка Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.

[36] Зап. Самотіс Я.Б. 4.08.2012 р. в с. Розтоки Путильського р-ну Чернівецької обл. від Григоряк Олени Панасівни, 1942 р. н.

валися «чистого» тижня і наступного після свят. Так, у Живний (Страсний) четвер гуцули обдаровували спеціальними хлібцями «кукуцами» дітей, які прийшли закликати «гріти діда», щоб велося у домі й господарстві, а особливо — овечки, ягнички, телички. Цей прадавній звичай зберігся до середини XX ст., хоч семантика його затемнилася. Обряд пов'язують із весняним полазником (цього разу бажаними були дівчатка), це мало сприяти приплодові овець. Значне місце відводилось ритуальним великоднім вогням, стравам і їх освяченню, обрядодіям після повернення з церкви. Звичаї Великодніх свят передбачали обдарування писанками, гаївки, ігри біля церкви. Натомість тиждень після Великодня присвячувався поминанню покійних, яке часто влаштовували на цвинтарі у формі спільних трапез. На Рахманський Великдень, за віруваннями гуцулів, предки поверталися до місць свого постійного перебування.

Підсумовуючи, варто наголосити на тому, що досить добра збереженість весняних обрядів та звичаїв у побуті буковинських гуцулів засвідчує їх непересічну роль у віруваннях людей, а зібрані на цих теренах польові етнографічні матеріали дають змогу оцінити їхню своєрідність та сучасний стан, а також дослідити відношення респондентів до традиційної весняної обрядовості. Характерно, що звичаї горян пов'язані передусім з традиційним світоглядом, який складався протягом багатьох століть і зберіг чимало ознак дохристиянських вірувань.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 349-Е. — 75 арк. (Польові етнографічні матеріали до теми: «Весняна календарно-побутова обрядовість», зафіксовані студенткою четвертого курсу Самотіс Яриною Богданівною 8—13 липня 2010 р. у Самбірському р-ні Львівської обл.).
2. *Агапкина Т.А.* «Обливанный» понедельник / Т.А. Агапкина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М., 2004. — Т. 3: К-П. — С. 454—455.
3. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М. : Индрик, 2002. — 816 с.
4. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб. : Наука, 1993. — 240 с.
5. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. — М., 1971. — 544 с.
6. *Гонтар Т.О.* Народне харчування українців Карпат / Т.О. Гонтар. — К., 1979. — 138 с.
7. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р.Ф. Кайндль. — Чернівці : Молодий буковинець, 2000. — 208 с.
8. *Кордуба М.* Писанки на галицькій Волині / М. Кордуба // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1899. — Т. I. — С. 169—207.
9. *Кутельмах К.М.* Обычаи и обряды / К.М. Кутельмах // Украинские Карпаты. Культура / Кутельмах К.М., Болтарович З.Е., Голубец О.М. и др. — К. : Наукова думка, 1989. — С. 128—135.
10. *Кутельмах К.М.* Календарна обрядовість / К.М. Кутельмах // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 286—302.
11. *Макарчук С.А.* Історико-етнографічні райони України / Степан Макарчук. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. — 352 с. — (Навчальний посібник).
12. *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907—10 р. в Зелениці Надвірнянського пов. / А. Онищук // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 1—61.
13. *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с. Зіболках, Жовківського повіту / Ярослав Пастернак // Матеріяли до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — С. 321—352.
14. *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях / Н.Ф. Сумцов. — Харьков : Типографія М. Зильберберга, 1885. — 139 с.
15. *Тиводар М.П.* Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. — Ужгород : Ґражда, 2010. — 416 с.
16. *Тиводар М.* Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX — першої половини XX ст.: Історико-етнологічне дослідження / Михайло Тиводар. — Ужгород : Карпати, 1994. — 557 с.
17. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. — Москва : Индрик, 1995. — 512 с.
18. *Ципишев С.* Різновиди хліба в побуті та обрядах / С. Ципишев // Етнокультура Рівненського Полісся / упор. В.П. Ковальчук. — Рівне, 2009. — С. 111—118.
19. *Чебанюк О.* Молодіжний календар у контексті традиційної культури українців / Олена Чебанюк // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження : у 5 т. / наук. ред. М. Гримич. — К. : Дуліби, 2010. — Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. — 2010. — С. 130—147.
20. *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів (вибрані твори) / Петро Шекерик-Доників. — Верховина : Гуцульщина, 2009. — 352 с.
21. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1904. — Т. VII. — 271 с.

22. *Fisher A.* Rusini: Zarys etnografji Rusi / A. Fisher. — Lwow : Wydawnictwo zakladu Narodowego im. Ossolinskich, 1928. — 192 s.
23. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1970. — T. 54: Ruś Karpacka. — Cz. I. — 340 s.
24. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod wzgledem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / B. Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.
25. *Боян С.П.* Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків / С.П. Боян. — [Електронний ресурс]. Режим доступу: www.nbuv.gov.ua/portal/natural/vpnu/Ist/2009.../107-114.pdf.

Yaryna Samotis

ON TRADITIONAL EASTER RITES OF BUKOVINA HUZULS
(after materials of ethnographic expeditions)

In the article have been presented and studied some peculiarities of traditional Easter rites by Ukrainian mountaineers, Bukovina Hutzuls in particular. The study has been based upon the author's field ethnographic materials with especial exposition of tradition and rites sporadically met as for now along the mentioned territory and still being of great importance for bearers of the ancient folk culture.

Keywords: ethnology, Bukovina, Hutzul land, Carpathian region, Easter, tradition, ceremony, rite(s), custom(s).

Ярына Самотис

ТРАДИЦИОННАЯ ПАСХАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ БУКОВИНСКИХ ГУЦУЛОВ
(на материалах этнографических экспедиций)

Исследуются особенности традиционной пасхальной обрядности украинских горцев, в частности буковинских гуцулов. На основе полевых этнографических материалов автор выделяет те традиции и обряды, которые еще до сих пор спорадически встречаются на исследуемой территории и имеют важное значение для носителей древней народной культуры.

Ключевые слова: этнология, Буковинская Гуцульщина, Карпаты, Пасха, традиция, обряд, обычай.



Ярослава ПОПОВИЧ

МЕТОДИ ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ ЖОВКІВЩИНИ

Досліджуються та описуються збережені пам'ятки сакральної, дерев'яної архітектури Рава-Руського регіону, його історія. Пропонуються методи їх рекреації, зокрема у туристичному векторі, що за останні роки набуває розвитку завдяки великій кількості туристів як з України, так і з-за кордону.

Ключові слова: спадщина, церква, парафія, ремесло, історія, ікона, нація, будівництво, цінності, тур.

Самобутня культура українського народу має багатовікову історію. Вона тісно пов'язана з природними умовами, історичним буттям народу, способом його життя, характером тощо. Культура поділяється на матеріальну і духовну. Матеріальна частка проявляється у ремеслах, національному одязі, кухні, знаряддях праці. Духовна культура — це коріння нашого народу, звичаї, традиції, обереги, свята, народна творчість, мистецтво. Коли ми знайомимось із звичаями та обрядами нації — ми знайомимось з її історією, повертаємось до забутого, відроджуючи, пробуджуючи до життя національні традиції, їх дух. Допоки є все у народній пам'яті, доти є сам народ. Пам'ятка — це свідок епохи, історичної події, визначної особистості. Якщо ми говоримо про збереження культурної спадщини, то маємо на увазі глибину наших коренів. Засвідчити наше право на цю землю можуть документи. Пам'ятка — це справжній документ, а не фальшивий диплом. Питання збереження культурної спадщини у європейській традиції бере початок із раннього середньовіччя і впродовж усього подальшого часу набуло нових форм і методів.

Становлення України як незалежної держави, політичні та соціокультурні події, що відбуваються тут привернули увагу європейської спільноти до нашої країни. Економічний розвиток держави сприяє формуванню туристичної індустрії, яка на сьогодні за окремими показниками ще не сягає рівня найбільш динамічних туристичних регіонів світу. Сучасна концепція розвитку туризму розглядає кожного мандрівника як людину, котра зайнята пошуком своєрідності, як колекціонера вражень і досвіду, що прагне під час своєї подорожі відчути автентичне життя мешканців відвідуваної країни. Турист — це людина, поведінка якої мотивована бажаннями побачити невідоме та зрозуміти іншу культуру, місцевість, людей, тобто в основу поведінки і дії туриста покладено мотив зміни.

Туризм має неоднозначне тлумачення в сучасних процесах. Він виконує інтегруючу і диференціюючу функції, тобто, з одного боку, об'єднує держави, робить їх ближчими, веде до створення різноманітних міжнародних організацій, які проводять свою діяльність з метою співпраці в галузі туризму, допомагає країнам увійти у світові інтеграційні та економічні процеси, а з іншого боку, навпаки, — виокремлює кожну націю, показує її самобутність та неповторність.

Багатим на історичні пам'ятки є Жовківський район на Львівщині. З цим середньовічним регіоном культури пов'язано чимало сторінок вітчизняної історії. Тут збереглися давні об'єкти сакральної архі-

тектури. Ці пам'ятки — художнє втілення в камені і дереві високих духовних прагнень народу. Витвори талановитих майстрів і ремісників цього краю, для яких краса була органічним елементом повсякденного життя, складають сьогодні численні мистецькі колекції різних музеїв.

Окремої сторінки заслуговує прикордонне місто Рава-Руська — стародавнє українське місто, колишній повітовий центр, нині місто районного підпорядкування, центр міської Ради, розташоване понад річкою Ратою. Довгий час Рава-Руська була малим містечком. Крім українців тут жили поляки, євреї та німці. В умовах класового і національного гніту більшість населення розорювалась, а міська верхівка ополячувалась і приймала католицьку віру, після чого одержувала всебічну підтримку від польських королів. Так, привілеями 1554, 1555, 1756 рр. міська верхівка була зрівняна в правах з польською шляхтою.

Більшого значення набула Рава-Руська в XVII столітті. Цьому сприяло те, що через неї проходив торговельний шлях зі Сходу на Захід. У місті розвивалися різні ремесла і торгівля, в чому були зацікавлені не тільки місцева шляхта і міська верхівка, але й польський король. Саме тому в 1622 р. місту були надані привілеї на проведення щорічних ярмарків, на які з'їжджались купці з усіх кінців Польщі.

Рава-Руська була центром важливих міжнародних подій XVII—XVIII століть. У 1698 р. тут відбувалась зустріч російського царя Петра І, що повертався з Відня, та польського короля Августа II, який йшов на чолі військ проти турецького султана. Протягом трьох днів відбувались переговори, і вже 3 серпня 1968 р. монархи домовились про спільні дії проти шведів. У 1704 р. у Раві-Руській зустрічались шведський король Карл XII з королем Речі Посполитої Станіславом Ліщинським, було погоджено спільні плани у боротьбі проти російського царя Петра І. Рава-Руська на початку XVIII ст. була однією власністю трьох шляхетських родин: Глоговських, Суходольських та Богушів.

Зараз у місті знаходиться чотири пам'ятки архітектури національного значення, 22 пам'ятки архітектури місцевого значення, вісім пам'яток історії і монументального мистецтва. Окремої уваги заслуговує ансамбль монастирського комплексу Реформаторів 1725 р. з костелом св. Архангела Михаїла 1737 р., що належить до визначних творів барокової архітектури.

Монастир оо. Реформаторської церкви Святого Архангела Михаїла замінив раніше збудовану дерев'яну будівлю, що розташовувалася за межами міста, на пагорбі, поряд з дорогою на Замость, і належав до найбільш цінних пам'яток. Засновниками монастиря були мер Грег Белз Ржечиські і Йосиф Гльоговскі. Церква і монастир були збудовані в 1729—1737 рр. за проектом італійського архітектора Паоло Антоніо Фонтана. Монастир оновлювався у 1902 р., 1930—1935 рр. Брати-реформатори працювали тут до 1946 року [48]. Пізніше у приміщеннях монастиря знаходилася контора «Сільгосптехніки» та склади шкідливих хімічних речовин, які спричинились до руйнації стін. Спільними зусиллями громадських ініціатив та місцевої влади зараз проводяться заходи щодо вивчення пошкоджень та руйнувань об'єкта, пропонуються методи збереження та шляхи популяризації комплексу. За результатами проведеної зустрічі архітекторів, науковців, влади та громадськості міста Рава-Руська було виявлено, що для часткового відновлення ансамблю потрібно близько 20 млн. гривень. Розраховувати на виділення державних коштів в умовах жорсткої економії у країні неможливо, тому потрібно залучати кошти інвесторів та спонсорів. Зараз проводиться активна робота місцевими громадськими об'єднаннями: це прибирання навколишньої території монастиря та внутрішніх приміщень. Зважаючи на те, що у деяких місцях об'єкт сильно пошкоджений, доступ до нього неможливий, що заважає реставраційним роботам. Проведена фотофіксація значної частини монастиря і храму, створена презентація, що дає змогу частково ознайомитися з об'єктом.

Кам'яні архітектурні пам'ятки українських земель на захід від Дніпра, що входили до Речі Посполитої, будувалися за ініціативою окремих магнатів та монастирів запрошеними з різних країн архітекторами. Очевидно, вподобання замовників і творців — виконавців, котрі приносили із Заходу стильові особливості, відбились на спорудах, де не відчутно такої художньо-стильової єдності, як на сході України. Паоло Антоніо Фонтана відомий передусім як виконавець проектів храмових та монастирських комплексів: церква Святого Йосифа у Раві-Руській (побудована у 1700—1776 рр.), церкви у Любарті, Холмі, Велика синагога у Володаві, співавтор монастирів у Львові та Любліні.

І костел, і монастир зараз сильно пошкоджені. Відомо, що інтер'єр костелу і фасаду прикрашали картини, на жаль сюжети нам невідомі, його інтер'єр також відзначався пишним оздобленням: скульптурні елементи, живописні сцени на стінах та склепінні. Бароко у малярстві — епоха великих колористів у європейському й українському мистецтві. Колір становить найзначнішу окрасу живописного твору. Не випадково виняткового розквіту зазнав портретний жанр, в якому постав образ людини — цьому неспокійному і мінливому за контрастовим розмаїттям подій, ідей, ідеалів часі.

У Львові в цей час виникає один із значних осередків монументального ілюзіоністичного живопису, тісно пов'язаного з мистецькими течіями Польщі. В 1733—1740 рр. місцеві живописці Р. Бартницький, Й. Сорочинський та П. Волинський на чолі з досвідченим майстром В. Мазуркевичем розписують львівський костел бернардинів. Ці художники значно змінили вигляд інтер'єра, збагативши його ілюзорними арками, колонами, обрамленням порталів. Такий характер розпису, що надавав сцені релігійного чуда ілюзорної достовірності та містичного забарвлення, був на той час досить поширеним у багатьох католицьких храмах. У настінному живописі костелів ілюзіоністичні прийоми часто використовувались не лише з метою зображення релігійного чуда, апофеозу святих тощо, але й для збагачення архітектурних форм. Характер розписів у Равському Михайлівському храмі є винятково інший, наповнений символічними сценами, знаками, ілюзорність тут передана надзвичайно «свіжою», майже «прозорою» синьою барвою, що домінує у кольоровій гамі. Загальний колорит соковитий, хоч значною мірою втрачений та пошкоджений, але вцілілі елементи дають можливість уявити його вишуканість.

Монастирський комплекс у Раві-Руській має цікаву і неординарну у плані «щільну» забудову. Двоповерхові келії прилягають до костелу, мають внутрішнє замкнуте подвір'я і з'єднані з костелом переходами, є близькі за структурою до міських жител того часу. Сам костел у плані нагадує базиліку. Головний фасад і презбітерій прикрашає бароковий фронтон із сандриком. Інтер'єр цього костелу також відзначається порівняно пишним оздобленням. На пристінні стовпи-пілони, що несуть підпружні арки склепінь, накладено здвоєні пілястри. Нава, поділена на три прясла, перекрита циліндричним склепінням із розпалубками, а два прясла монастирського хору перекриті хрестовими склепіннями. Про живописні сюжети також не маємо детальних відомостей. Невеликі фрагменти вцілілих живописних сцен дають привід стверджувати, що виконувалися вони талановитими живописцями, імена яких наразі невідомі.

Сучасний стан костелу і монастиря потребує негайного втручання дослідників, науковців та реставраторів. Позитивним моментом є те, що влада міста, депутатський корпус мають на меті відновити історію краю і звертають увагу на виявлення та вирішення проблем збереження пам'яток культури, до переліку яких належить також Монастир оо. Реформаторської церкви Святого Архангела Михаїла.

Першочергове завдання громадськості полягає у створенні фахової комісії, яка б вивчила сучасний стан пам'ятки, документальних та матеріальних потреб для її збереження. В умовах кризи економіки в країні, та зважаючи на байдужість або несприяння державних структур у збереженні культурного насліддя, марно сподіватися на швидке вирішення такої проблеми. Отже, на мою думку, доцільним буде звернення про допомогу до приватних структур міста та іноземних інвесторів. Актуальність дослідження та збереження комплексу полягає у тому, що костел мав би стати одним із пунктів туристичного маршруту «Пам'ятки Розточчя» та приносити дивіденди духовного та матеріального характеру.

На цьому етапі зусиллями аматорів проводиться фотофіксація ансамблю, надалі планується створення відеоряду, як одного із способів збереження та популяризації культурного надбання міста.

Ще один цікавий зразок пам'ятки бароко — костел Св. Йосипа (1770—1776 рр.), зовнішні кути його стін заокруглені, і через це фасад, оформлений спареними пілястрами, сприймається особливо пластично. В інтер'єрі костелу на хрещатих склепіннях — фрагменти настінного розпису.

У XVIII ст. в Раві-Руській була споруджена дерев'яна церква Святого Юрія. При ній у 1736 р. виникло братство равських міщан [19, с. 104]. Перша дерев'яна церква була збудована громадським коштом у 1612 році. У 1716 р. постала наступна дерев'яна тризрубна триверха будівля, яка простояла до 1812 року. Викликає занепокоєння стан дерев'яних церков, оскільки дерево дуже вразливе. Загалом у

Львівській області близько 900 дерев'яних храмів і 90 відсотків з них потребують реставрації. Добре, що за останні роки ними зацікавилася громадськість.

Однією з найвизначніших пам'яток дерев'яної архітектури на Жовківщині є церква Зіслання Святого Духа у с. Потелич, що знаходиться за 7 км від м. Рави-Руської. В минулому місто Телич, зараз — село Потелич, єдине у своїй цільності завдяки збереженим природним ландшафтам з чудовими краєвидами, хутірною системою проживання. Поруч — гора Городище. Потеличани в 1998 р. відсвяткували 775 років першої згадки про поселення та 500 років надання місту Магдебурзького права, котре у 1498 р. було надане місту Потелич (право самоврядування). Воно стає одним із великих економічних центрів. Тут були знамениті гончарні майстерні, фаянсова фабрика, дві гути, броварня, ґуральня, млини, воскобійня і чималий ремісничий промисел — ткацький, кушнірський, шевський, сідлярський, ковальський, боднарський та інші.

Три дерев'яні церкви стояли у Потеличу ще на початку XX століття. За найстарішу будову міста вважають церкву Святого Духа, яка збереглась донині і охороняється державою як пам'ятка архітектури. Збудована вона ймовірно у 1502 р. на кошти гончарського цеху. Церква є яскравим прикладом забудови бойківського типу зі ступінчасто-пірамідальним перекриттям. Одначе центром уваги мусить бути велична вежа — дзвіниця при Троїцькій церкві, яка підноситься над цілим містом. Вона стоїть на дев'яти могутніх стояках-стовпах, з яких деякі мають діаметр близько 70 см, висота сягає 20 метрів.

В Потеличі зберігались книги-першодруки, виготовлені в Києво-Печерській Лаврі. Це «Тріодь цвітна» (початок XVII ст.), «Апостол» (XVI ст.), «Ірмалігон» (початок XVIII ст.), «Бесіди Василя Великого» (кінець XVI ст.). Ці книги, з майстерно виконаними гравюрами, є справжнім шедевром раннього книгодрукування. Нині вони зберігаються в архівах музеїв. Невичерпною криницею мистецтва майстрів Потелича, як і гончарство, було малярство. Потелицькі ікони за своєю красою і привабливістю, технікою виконання не поступаються кращим європейським зразкам.

У протилежний бік від с. Потелич через місто Рава-Руську пролягає шлях до сіл Волиця, Річки, Забір'я, Гійче, кожне з яких має історико-архітектурну спадщину, культуру, самобутній побут, самою природою даровані мальовничі ландшафти.

Річки — село у Жовківському районі Львівської області, вперше згадується в історичних документах за 1531 рік. Найдавніші згадки про місцеву церкву походять з 1578 року. У 1616 р. парафія отримала привілей від дідича Тшцінського, попередня дерев`яна церква з 1716 р. занепала у 1880-х рр. У 1890 р. стараннями о. Івана Михальчука завершено будову нової дерев`яної церкви, яку провели Григорій Теловець та Дмитро Пончек і Іван Дацко. Церкву прикрасив олійним живописом Фелікс Заблоцький, на жаль, вона згоріла під час Першої світової війни. У 1920 р. на її місці звели існуючу церкву, яка по Другій світовій війні стояла зачиненою до 1989 року. У 1983 р. в ній влаштували сільський краєзнавчий музей. Зараз храм перебуває у користуванні громади УГКЦ. Стара церква знаходиться у центрі села, на високому підвищенні в оточенні дерев, поблизу дороги: тризрубна безверха приземиста будівля. Складається з трьох прямокутних об'ємів — нави в центрі, вужчого вівтаря зі сходу та незначно вужчого невеличкого присінку з заходу. До вівтаря симетрично прибудовані ризниці. Стіни будівлі вертикально шальовані дошками, посередині нави з обох сторін підперті масивними контрфорсами. Всі приміщення вкриті двосхилими дахами. На дещо вищому гребені даху нави встановлений чотирибічний ажуровий ліхтар, завершений маківкою. На захід від церкви розташована проста дзвіниця на двох дерев'яних стовпах з підкосами, вкрита чотирисхилим повним дашком [16, с. 152]. Скромна з вигляду будівля, яка запам`яталася тільки контрфорсами.

Дерев'яна церква св. Параскеви у с. Забір'я розташована на рівній ділянці, при дорозі. Тризрубна триверха будівля, класична конструкція — ширша квадратна у плані нава, до якої зі сходу прилягає гранчастий вівтар з двома захристіями по боках, а з заходу — прямокутний бабинець з прибудованим незначно ширшим присінком. Північна захристія більша, зведена одночасно з церквою, південна невелика, добудована пізніше. Церкву оточує піддашшя, оперте на випусти вінців зрубів. Стіни підопасання по зрубах шальовані вертикально дошками, надопасання — кожуховані гонтами. Зруб надопасання нави та незначно нижчі зруби надопасання бабинця і вівтаря, вінчають великі світлові восьмерики, вкриті шоломовими банями зі сліпими ліхтарями і маківками. На південний захід від церкви знаходиться дерев'яна триярусна квадратна в плані дзві-

ниця, вкрита наметовим дахом. На надпоріжнику її дверей вирізьблений напис «Пд 1889», що засвідчує час її побудови. Вхід на огороджену церковну територію з боку вулиці веде через чотиристовпову брамку, вкриту пірамідальним наметом [16, с. 64].

Ще одна дерев`яна церква у с. Гійче стоїть біля головної дороги на чималій ділянці, хоча з трьох сторін оточена забудовою. Відразу кидається у вічі, що храм, як і територія навколо нього, відремонтовані та доглянуті. До речі, раніше церкву оточували старі дерева — тепер ніщо не заважає оглядати будівлю. Вхід на церковне подвір`я через накриті ворота. Найдавніші згадки про святиню в Гійче походять з 1578 року. Правда, є відомості, що перша церква була побудована у 1460 р., а в 1570 р. її спалили татари. У 1690 році (або на поч. XVIII ст.) збудували наступну дерев'яну церкву св. арх. Михайла, яку в народі називали «волоською». Незабаром у 1718 р. парафія отримала ерекційний акт. У 1860 р. (за іншими джерелами 1866 року) стараннями пароха о. Платона Куровецького зведена існуюча дерев'яна церква св. Кузьми і Дем'яна. Її фундатором був місцевий поміщик Анатолій Яблонський, який виділив ліс для будівництва. Головним майстром був мешканець с. Гійче Ілля Гнідець, після Другої світової війни церква стояла зачинена до 1989 року. Будівля тризрубна, розміром 22 м х 9 м, до гранчастого вівтаря прибудовані ризниці, до бабинця — великий присінок з трьома дверима. Традиційно оточена піддашшям, стіни під яким вертикально шальовані дошками, а над ним — покриті фарбованим гонтом. До речі, на південній стіні нави намальовані білою фарбою цифри року будівництва —«1860». Відмінним є те, що замість усіх випустів зрубів влаштовані дерев'яні пілястри на постаментах. Церкву на трьох світлових восьмериках завершують шоломові бані з ліхтарями та маківками, на яких закріплені високі хрести. Цікаво, що у верхній частині куполів, над бабинцем і навою, встановили донизу повернуті складені фрагменти з труб. Важко сказати, яку функцію вони виконують, можливо, для вентиляції. У 1992 році місцевий художник В. Васильків зробив настінний розпис в інтер'єрі храму. У ньому розташований високий багатоярусний іконостас. На південь від церкви стоїть дерев`яна двоярусна дзвінниця з 1867 р., накрита шатровим верхом [16, с. 34].

Церква Святого великомученика Димитрія Солунського, що височіє у с. Волиця, хрещата в плані, п'ятиверха дерев'яна споруда, яка вражає своєю монументальністю. Стіни надопасання вкриті кожухованими ґонтами, церква належить до найкращих будівель регіону, збудована в 1875 р. коштом добровільних пожертв парафіян. Довжиною 30 м, шириною 21 м і висотою 28 м вона вміщає близько 1600 осіб. Останній ремонт внутрішнього простору проводився в 1980 р., а зовнішній — 2004 року. Початкове малярство в храмі виконав Теофіл Копистинський. Цікаве вирішення інтер'єру храму. Бокові рамена об'єднані з навою триарковими прорізами. По всьому периметру церкви розміщені хори, що виходять в наву. Предмети особливого шанування: оригінальні ікони, написані Т. Копистинським — «Моління про чашу» (1910 р.) та «Свята Трійця і Богородиця» (1918 р.); дві ікони «Хресна дорога Спасителя» (XVIII ст.).

Як бачимо, на території Жовківського району, прилеглій до кордону з Республікою Польща, збереглося багато пам'яток дерев'яної архітектури. Вони є носіями не тільки матеріальної, але й духовної культури народу, тому важливою є розробка ефективних методів їх збереження. З 1991 по 2011 р. на Львівщині згоріло 15 церков, 59 зазнали значних руйнувань. Які причини такого спустошення? Що змусить громаду уважніше ставитися до храму? Перш за все — це знання про те, яку цінність несе у собі пам'ятка чи об'єкт мистецтва, наскільки є важливим їх збереження. Часто дерев'яні церкви спеціально знищують, аби на цьому ж місці збудувати нові — муровані. Інколи, а це дуже прикро (!), самі священики є ініціаторами таких методів будівництва. І такі прикрі випадки будуть відбуватися доти, допоки пам'ятка не буде внесена до Державного реєстру пам'яток, а її стан збереження буде чітко контролюватися законом про «Збереження культурної спадщини».

Не менш шкідливими чинниками у питанні руйнації є наявність у дерев'яних храмах пошкодженої електромережі, відсутність належного заземлення та громовідводів, відсутності систем оповіщення про небезпеку чи несанкціонованого проникнення на територію пам'ятки. Проведення відновлюючих та реставраційних робіт, які не завжди виконують фахівці, а місцеві «майстри», несуть також велику загрозу культурному надбанню. Неприпустимим є використання у сакральних спорудах пластику, гіпсу та інших ненатуральних матеріалів.

Одне із ключових питань, яке необхідно вирішити в найближчий час, —питання оптимізації взаємодії

туризму і культури як на рівні центральних органів влади, так і на місцях. Культурна спадщина, музеї, театри в більшості країн світу є винятково важливим фактором залучення туристів, генерації міжнародних і локальних туристичних потоків. І, як наслідок, свого клієнта отримують галузі транспору і громадського харчування, готелі, місцева промисловість та ін.

Координація стратегічного розвитку культурної сфери і туризму на місцях повинна привести до більш тісної співпраці місцевої влади і бізнесу у вирішенні конкретних завдань по збереженню культурної спадщини, впровадження в практику діяльності музеїв, національних заповідників, передової практики менеджменту, орієнтації для роботи в ринкових вимірах і координації діяльності з суб'єктами туристичної індустрії. Перспективний розвиток туризму в Україні суттєво вплине на зайнятість населення. Враховуючи відсутність потрібних капіталовкладень на створення нових робочих місць, більше уваги варто приділяти галузям, які не потребують для свого розвитку великих коштів. До таких галузей відноситься і сільський зелений туризм, який давно практикується в Україні. Адже в селах, які мають відповідну рекреаційну базу, завжди було багато відпочивальників з міста. Агротуризм — вид сільського зеленого туризму, як пізнавального, так і відпочинкового характеру, пов'язаний з використанням підсобних господарств населення, або земель сільськогосподарських підприємств, які тимчасово не використовуються в аграрній сфері. Базою відпочинкового туризму є житловий фонд на садибах господарів та наявні природні, рекреаційні, історико-архітектурні, культурно-побутові і інші надбання тієї чи іншої місцевості. Науково-пізнавальним видом сільського зеленого туризму є екотуризм, що характерний для сільських місцевостей і сіл, розташованих у межах територій національних парків, заповідних зон, природних парків тощо, де передбачено відповідні обмеження щодо навантажень на територію та регламентовано види розважального відпочинку. Головною фігурою в забезпеченні функціонування відзначених видів туризму, в організації відпочинку на селі виступає сільська родина, яка надає житло, забезпечує харчування і знайомить з особливостями сільської місцевості. Для того, щоб здійснювати це на відповідному рівні, необхідно вчитись.

У Жовківському районі частково сформовано розуміння сільського зеленого туризму як специфічної форми відпочинку на селі, з широкою можливістю використання природного, матеріального і культурного потенціалу регіону. Сільський зелений туризм у більшості країн розглядається як невід'ємна складова частина комплексного соціально-економічного розвитку села, та як один із засобів вирішення багатьох сільських проблем. Враховуючи те, що в умовах загальноекономічної кризи економічні і соціальні проблеми села надзвичайно загострилися, широке розповсюдження і розвиток сільського зеленого туризму є особливо бажаними.

Позитивний вплив сільського зеленого туризму на вирішення соціально-економічних проблем села полягає у тому, що він розширює сферу зайнятості сільського населення, особливо жінок, і дає селянам додатковий заробіток; розширює можливості зайнятості сільського господаря не тільки у виробничій сфері, але й у сфері обслуговування. При певному нагромадженні числа відпочиваючих з'являється потреба в задоволенні їх різноманітних запитів, а це, в свою чергу, стимулює розвиток сфери послуг: транспортних, зв'язку, торгівлі, служби побуту, відпочинково-розважальних та інших. Особливо сприятливі умови для розвитку сільського зеленого туризму створюються на територіях національних і ландшафтних парків, зокрема Яворівського Національного парку, де є можливість поєднати повноцінний відпочинок з пізнаванням природничого та історико-культурного потенціалу регіону. Усі згадані пам'ятки сакральної дерев'яної архітектури розташовані у мальовничій місцевості Розточчя, яка має свою цікаву історію, звичаї, кухню, обрядовість. Вони можуть популяризуватися у діяльності сільського зеленого туризму. Важливими завданнями для проведення турів у Равському регіоні є дослідження збережених пам'яток, їх ознакування. Паспортизація мистецьких цінностей та об'єктів рухомої і нерухомої спадщини дасть змогу систематизувати їх, внести до загальнодержавного Реєстру культурної спадщини та уможливить контроль за їх переміщенням чи використанням. Інформаційна продукція: буклети, листівки, банери забезпечать туристам більше знань про тур. Найбільш важливими для подорожуючих є інформація та засоби зв'язку, тому доцільно забезпечити найбільш відвідувані об'єкти доступом до мережі Інтернет. Вкрай важливим сегментом для туристичної діяльності є якість доріг. Якщо головна магістраль сполученням Львів—Рава-Руська має на-

лежне покриття, то сільські дороги терміново потребують капітального ремонту.

Розвиток сільського зеленого туризму спонукає до покращення благоустрою сільських садиб, вулиць, в цілому сіл; стимулює розвиток соціальної інфраструктури. Звичайно, на перших порах приймання і обслуговування відпочиваючих відбувається на базі існуючого житлового фонду з використанням місцевих рекреаційних та інфраструктурних ресурсів. Але з певним надходженням коштів від цієї діяльності ті, хто нею займається, починають робити вкладення у поліпшення комунального облаштування житла, вулиць; об'єднаними зусиллями добиваються зміни на краще сфери обслуговування. А це, одночасно, й вагомий внесок у розвиток села. Прикладом може бути створення місцевих осередків Спілки розвитку сільського зеленого туризму у Львівській області або районних об'єднань громадян, зацікавлених в розвитку інфраструктури для сільського зеленого туризму тощо. Суттєву роль відіграє розвиток сільського зеленого туризму у підвищенні культурно-освітнього рівня сільського населення. Готуючись приймати і обслуговувати відпочиваючих, члени селянських родин мимоволі змушені поповнювати свої знання з ведення домашнього господарства, гігієни і санітарії, приготування їжі тощо, а спілкування з гостями дає змогу зав'язати нові знайомства, завести друзів в інших населених пунктах.

Туризм є соціальним явищем за своєю природою та поступово стає невід'ємною складовою сучасного життя. В умовах підвищення життєвих стандартів і збільшення часу для відпочинку працюючого населення туристська активність має тенденцію до зростання і охоплення дедалі більших верств суспільства. Сучасний стан сільського зеленого туризму в Україні потребує удосконалення за такими параметрами:

1. Недосконалість законодавчої бази, що найчастіше породжує різного роду зловживання, щодо використання чи переміщення культурного надбання; унеможливлює залучення коштів для проведення реставраційних робіт.

2. Низький рівень розвитку інфраструктури інколи є причиною ігнорування пам'яток як важливої складової туристичної сфери та культурного життя регіону.

3. Недостатній рівень популяризації сільського зеленого туризму в Україні як на внутрішніх, так і на зовнішніх ринках призводить до занепаду або повної втрати об'єктів культури та мистецтва, а часто — цілих осередків — як джерела автентики та унікальності.

4. Відсутня система оцінки якості послуг призводить до маніпулювань з боку туроператорів чи інших надавачів цих послуг.

5. Недостатня увага з боку органів місцевого самоврядування до розвитку сільського зеленого туризму є однією з ключових причин небажання місцевого населення займатися сільським зеленим туризмом.

6. Питання екології повинне стати пріоритетним у галузі туризму: використання пластику та його утилізація, засмічення присадибних ділянок, лісових та паркових зон; забруднення водойм та річок.

Україна має значні природні, кліматичні та рекреаційні ресурси для розвитку зеленого туризму, оцінку яких в Україні лише почали проводити. Студентське товариство кафедри менеджменту Львівської національної академії мистецтв також долучається до цієї роботи і розробляє проекти розвитку осередків зеленого туризму та заходи щодо інноваційного розвитку туристично-рекреаційних зон. На світовому рівні характерною ознакою туризму останніх років є досить висока динамічність і стабільність його розвитку, а також його активний вплив на економіку багатьох країн, що мають сприятливі рекреаційні ресурси. У той же час потребують дослідження питання регулювання українського ринку туристично-рекреаційних послуг, оцінки ефективності туристичної діяльності в сільській місцевості України, розвиток різних видів сільського туризму.

Сільський туризм — це діяльність сільського населення, пов'язана із сільським середовищем, сільським будинком і заняттями, в центрі яких природа і людина. Він не шкодить оточуючому природному і культурному середовищу, на відміну від масового, і в той же час робить істотний внесок у регіональний розвиток, дає змогу використовувати існуючий житловий фонд і не вимагає значних інвестиційних витрат. Продукт сільського туризму — пакет, який складається з туристичних атракцій сільської місцевості, послуг ночівлі, харчування та організації відпочинку. В туристичній діяльності України сільський туризм розглядається як явище, що розвивається, сприяє підвищенню рівня життя та доходів сільського населення. Враховуються усі види сільського туризму: зелений туризм, відпочинок (проживання) в сільських будівлях (агрооселях), агротуризм, науково-

пізнавальний туризм, спортивно-оздоровчий (пішохідний, лижний, гірський, велосипедний, кінний), релігійний туризм. Особливо важливим фактором розвитку сільського туризму є розширення можливостей реалізації продукції особистого селянського господарства, причому реалізації її на місці. Отже, сільський туризм є невід'ємною складовою частиною комплексу соціального, економічного розвитку села, одним із засобів вирішення багатьох сільських проблем, серед яких брак робочих місць. Дослідження виявили, що кожен регіон України характеризується своїм напрямом розвитку сільського зеленого туризму, де провідне місце займає західний регіон .

Інноваційне рішення щодо розвитку інфраструктури сприятиме поліпшенню іміджу держави на світовому ринку туристично-рекреаційних послуг. Тому підприємствам необхідно розвивати зелений туризм, який сприятиме розвитку села, відкриє можливості наповнюваності бюджетів місцевих органів самоврядування, розширить сферу зайнятості сільського населення, позитивно вплине на економіку та екологію районів України, сприятиме відродженню, збереженню та розвитку місцевих народних звичаїв, промислів, пам'яток історико-культурної спадщини.

1. *Антонович Є.А.* Декоративно-прикладне мистецтво / Є.А. Антонович, Р.В. Захарчук-Чугай, М.Є. Станкевич. — Львів : Світ, 1992. — 270 с.
2. *Бавыкин В.* Новый менеджмент / В. Бавыкин. — М. : Экономика, 1997. — 68 с.
3. *Батіг М.І.* Йов Кондзелевич і Богородчанський іконостас / М.І. Батіг. — Л., 1957. — 64 с.
4. *Бевз М.* Жовква — ренесансне ідеальне місто. Українська реалізація концептуальної схеми П'єтро Катанео / М. Бевз // Історія мистецтва та архітектурна спадщина Жовкви. Проблеми охорони, реставрації та використання. — Жовква ; Львів, 1998. — С. 36—43.
5. *Бевз М.* Проблеми дослідження, систематизації та охорони планувальних укладів історичних міст (на матеріалах Галичини) / М. Бевз // Народознавчі зошити. — 2002. — № 2. — С. 237—251.
6. Бідняк Микола. Альбом / під ред. Миколи Маричевського. — К., 2000. — 79 с.
7. *Ваврик М.* ЧСВВ. По Василіянських монастирях / М. Ваврик. — Торонто, 1958. — 285 с.
8. *Ваврик М.* ЧСВВ. Нарис розвитку і стану василіянського Чина XVII—XX ст. / М. Ваврик. — Рим, 1970. — 203 с.
9. *Вашуленко І.* Практична психологія менеджменту: Як зробити кар'єру. Як будувати організацію / І. Вашуленко. Науково-практичний посібник. — К. : Україна, 1994. — 399 с.
10. *Вечерський В.В.* Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України / В.В. Вечерський. — К., 2002. — 592 с.
11. *Герич В.* Проблеми регіонального розвитку та відродження спадщини Жовкви / В. Герич // Збірник матеріалів українсько-польського науково-практичного семінару. — Жовква ; Львів, 1998. — 196 с.
12. *Гриценко О.* Культурна політика: концепції й досвід / О. Гриценко. — К., 1994. — С. 28.
13. *Добош Михайло.* Догматичне богослов'я католицької Церкви / Михайло Добош. — Львів : Духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, 1994. — 502 с.
14. *Драган М.* Українська декоративна різьба XVI—XVIII ст. / М. Драган. — К., 1970 // Иконостас. Происхождение. Развитие. Символика. — М., 2000. — 752 с.
15. Жовква крізь століття / Міністерство культури України ; Державний історико-архітектурний заповідник у м. Жовкві. — Випуск ІІ. — Львів : Растр-7, 2012. — 389 с.
16. Жовківщина — історичний нарис / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України ; Земляцьке об'єднання «Жовківщина». — Т. 1—5. — Жовква ; Львів ; Балтимор, 1994—1998.
17. *Жолтовський М.П.* Художнє життя на Україні / М.П. Жолтовський. — К., 1973. — 285 с.
18. Історія українського мистецтва. — Т. 3. — К., 1970. — 437 с.
19. *Каліка Я.* Нестеров / Я. Каліка, Г. Яремич. — Львів : Каменяр, 1990. — 125 с.
20. Катихизм. Церква в Потребі. — Рим, 1990. — 98 с.
21. *Козарський П.* Жовква і її святині / П. Козарський, Т. Сват. — Жовква, 1999. — 243 с.
22. *Крвавич Д.П.* Українське мистецтво : навчальний посібник : у 3 ч. / Д.П. Крвавич, В.А. Овсійчук, С.О. Черепанова. — Львів : Світ, 2005. — 268 с.
23. *Крип'якевич І.* Історія України / І. Крип'якевич, М. Терлецький, П. Ісаїв та ін. — Львів, 1991. — 345 с.
24. *Крип'якевич І.* Середневічні монастирі в Галичині: ЗЧСВВ / І. Крип'якевич. — Жовква, 1926. — С. 70—104.
25. *Лесик О.В.* Замки та монастирі України / О.В. Лесик. — Львів : Світ, 1993. — 176 с.
26. *Любачівський І.* Літургіка / І. Любачівський. — Рим, 1990. — 126 с.
27. *Мартинюк А.* Ренесансна житлова архітектура Жовкви / А. Мартинюк // Народознавчі зошити. — 2002. — № 2. — С. 262—271.
28. *Марчук Лариса.* Жовква — ідеальне місто Європи / Лариса Марчук // Віче. — 2010. — Харків : Історія. — № 1/262. — С. 45—47
29. *Мацюк О.* Замки й фортеці Західної України / О. Мацюк. — Львів, 1997. — 160 с.

30. *Міляєва Людмила*. Стінопис Потелича. Мистецтво / Людмила Міляєва. — К., 1969. — 245 с.
31. Музей: менеджмент і освітня діяльність. — Львів : Літопис, 2009. — 224 с.
32. *Накопало В*. Вирішення проблем охорони пам'яток в Державному історико-архітектурному заповіднику у м. Жовкві / В. Накопало // Збірник матеріалів українсько-польського науково-практичного семінару. — Жовква ; Львів, 1998. — 196 с.
33. *Новіков М.В*. Розробка бізнес-плану проекту / М.В. Новіков. — К., 1995. — 44 с.
34. *Овсійчук В.А*. Майстри українського бароко. Жовківський художній осередок / В.А. Овсійчук. — К., 1991. — 400 с.
35. *Овсійчук В.А*. Українське малярство X—XVIII ст. / В.А. Овсійчук. — Львів, 1996. — 497 с.
36. *Овсійчук В.А*. Українське мистецтво другої половини XVI — першої половини XVII ст. Гуманістичні та визвольні ідеї / В.А. Овсійчук. — К., 1985 — 184 с.
37. *О. Юліян Катрій*, ЧСВВ. Наша християнська традиція / О. Юліян Катрій, ЧСВВ. — Львів : Місіонер, 2007. — 394 с.
38. *Патріарх Димитрій (Ярема)*. Іконопис Західної України XII—XV ст. / Патріарх Димитрій (Ярема). — Львів, 2005. — 508 с.
39. *Парцей М*. Стародавня Жовква / М. Парцей — Львів : Світ, 2005. — 168 с. — (Історичні місця України).
40. *Петренко М.З*. Українське золотарство / М.З. Петренко. — К., 1969. — 276 с.
41. *Погорєлова А*. Джерела не замерзають: Культурне життя регіонів у контексті державної політики / А. Погорєлова // Українська культура. — 1995. — № 1. — С. 5.
42. *Погорєлова А.І*. Інфраструктурне забезпечення культури / А.І. Погорєлова // Українська культура. — 1994. — № 4/6. — С. 4—5.
43. *Полунєєв Ю*. Культурний шок у посткомуністичних суспільствах у період ринкової трансформації (перспектива України) / Ю. Полунєєв, Ю. Загоруйко // Сучасність. — 1994. — № 10. — С. 79—81.
44. *Посацький Б*. Просторовий розвиток Жовкви у контексті транскордонних зв'язків між Україною і Польщею / Б. Посацький // Збірник матеріалів українсько-польського науково-практичного семінару. — Жовква ; Львів, 1998. — 196 с.
45. Прес-архів жовківського заповідника. — Жовква, 1998. — 149 с.
46. Рава-Руська. Подорож містом. Путівник / Рава-Руська міська рада. — 2012.
47. Рава-Руська. План міста / Рава-Руська міська рада. — 2012.
48. Рава-Руська XV—XXI ст. / Рава-Руська міська рада. — 2012.
49. *Рудницький А*. Жовква — архітектурна перлина України. Проблеми і перспективи розвитку міста / А. Рудницький // Збірник матеріалів українсько-польського науково-практичного семінару. — Жовква ; Львів, 1998. — 196 с.
50. *Румянцева К.Р*. Менеджмент в організації / К.Р. Румянцева. — Львів : Перспектива, 1997. — 321 с.
51. *Стасенко В*. Христос і Богородиця у дереворізах кириличних книг Галичини XVII ст. / В. Стасенко. — К., 2003. — 162 с.
52. Теорія та історія світової та вітчизняної культури. — Львів, 1992. — С. 8—9.
53. *Фесюк Г*. Свічадо жовківського краю / Г. Фесюк. — Львів : Паіс, 2004. — 254 с.
54. *Шамардіна Н*. Українська ікона XV—XVII ст. / Н. Шамардіна. — Львів, 1994. — 34 с.
55. *Шмагало Р*. Мистецька освіта в Україні середини XIX — середини XX ст. / Р. Шмагало. — Львів : Українські Технології, 2005. — 526 с.
56. *Ярема В*. Дивний світ ікони / В. Ярема. — Львів, 1994. — 139 с.
57. *Яремич Г*. Дорога до храму / Г. Яремич. — Львів, 2000. — 98 с.
58. *Яремич Г*. Жовква — історичне місто-заповідник / Г. Яремич // Галицька брама. — Львів : Центр Європи, 1997. — № 4/28. — С. 5.

Yaroslava Popovych

ON SOME METHODS IN POPULARIZATION OF ZHOVKVA CULTURAL HERITAGE

In the article have been studied and described several survived monuments of sacral wooden architecture in Rava-Ruska region as well as history of environment. Proposals have been forwarded as for some methods of recreation, particularly in tourism sector, that during recent years got active development due to the large number of tourists from Ukraine and from abroad.

Keywords: heritage, church, parish, craft, history, icon, nation building, values, tourism, conservation, culture, promotion and tradition, life.

Ярослава Попович

МЕТОДЫ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ЖОВКОВЩИНЫ

Исследуются и описываются сохранившиеся памятники сакральной, деревянной архитектуры Рава-Русского региона, его история. Предлагаются методы их рекреации, в частности, в туристическом векторе, который за последние годы получил развитие благодаря большому количеству туристов как из Украины, так и из-за границы.

Ключевые слова: наследие, церковь, приход, ремесло, история, икона, нация, строительство, ценности, туризм, сохранение, культура, популяризация, традиция, быт.



Ярослав ТАРАС

КАМ'ЯНІ НАГОЛОВКИ КОМИНІВ ХАТ В МОЛДОВІ (на польових матеріалах дослідження 1970—1988 рр.)

Розглянуті кам'яні наголовки коминів, їх архітектурно-конструктивне та декоративне вирішення, класифіковані на групи та підгрупи. Матеріал широко представлений графічною частиною.

Ключові слова: Молдова, комин, дах, декор.

Вагоме значення в архітектурно-декоративному вирішенні хати в Молдові займають комини на дахах, які виникли в процесі еволюції вогнища в житлі від курної хати до житла з піччю та каналом з вогнетривкого матеріалу, для виходу диму за межі даху. Димохід з вогнетривкого матеріалу, як необхідний елемент печі в архітектурі хати в Молдові, виник порівняно недавно. Якщо планування молдавської хати, зберігаючи самобутній характер, несе в основному риси слов'янські, то піч має тут ще більше аналогій.

Техніка кладки молдавських печей, конструкції, будівельні матеріали та декор дуже близькі до українських [2, с. 45]. Така близькість пояснюється тим, що на початку XIX ст. відбулося переселення в Молдову українців. За документальними даними, «перша хата, в якій була влаштована піч, з комином із хмизу, що служили приміщенням для зимівлі і приготування їжі», з'явилась якраз на початку XIX ст. [4, с. 147]. Комини плелися з хмизу, пруття, споруджувались із дощок, глини, вся конструкція мастилася глиною.

Зміни в конструктивних рішеннях коминів прийшли, коли почалося добування каменю та його застосування у народному будівництві. Ці зміни проходили послідовно. Спочатку комини успадкували форму від глинобитної конструкції. Вони також розташовувались в сінях, в основі мали усічену форму піраміди, на яку в піддаховому просторі зверху встановлювали квадратну або восьмигранну трубу, яка піднімалася вище над дахом. Кам'яна труба комина могла зверху бути перекрита плитою, функцією якої було охороняти димохід від вітру, дощу та снігу.

У цьому випадку з чотирьох сторін комина, який вивищувався над дахом, робились з боку отвори. Необхідно сказати, що з самого початку горішня частина комина над дахом виконувала лише функціональне призначення, пізніше, з освоєнням обробки каменю, на неї поклали магічно-обереговий зміст, а ще пізніше ця частина стане важливим декоративним елементом оздоблення хати. Горішня частина над дахом в уяві молдаван ще в XVIII ст. була найбільш вразлива (доступна для втручання в дім), через неї могло проникнути в нього все зле, яке принесе нещастя жителям хати.

Для запобігання проникнення злого через комин, на шляху можливого проникнення в горішній частині димоходу ставили оберегові зображення: перехрещуючи голови коней, роги, птахи, солярні знаки. Ці зображення в уяві молдаван та українців були обереговими знаками, що не давали перемогти злу [1,





Кам'яні наголовки коминів у долині ріки Реут

с. 62—97]. Треба наголосити, що оберегові елементи, пов'язані з випуском диму, з'явились не самі по собі, їх коріння — в півкурних хатах, де спеціальні отвори завершувались причілками і декоративними гребеневими дошками з обереговими та символічними знаками [5, с. 159—169]. Складніше завдання постало перед народними майстрами, коли перейшли до хат з коминами — створити оберегові знаки на його горішній частині.

Слід відзначити, що народним майстрам частково вдалося створити оберегові елементи на комині над дахом. З часом ці оберегові знаки втрачають своє первісне значення і переходять в розряд декоративно-функціональних. У XIX ст. у молдаван зароджується звичай, за яким піч з горішньою частиною комина над дахом вважається мірилом благополуччя та добробуту. Чим гарніша горішня частина комина, тим більше можна сподіватися на вдачу. Такий підхід до верхньої частини комина породив традицію прикрашати хати ошатними коминами-наголовками та слідкувати за їх збереженням. З іншого боку, кам'яні комини були дешевші у виготовленні, ніж кам'яні галереї та пивниці, які потребували більшої кількості природного каміння і значних затрат. Увага до кам'яних наголовків приділялася ще й тому, що хати в Молдові розташовані на рельєфі, в оточенні зелені. У більшості випадків ми бачимо лише дахи; творча енергія селян зосереджувалась, насамперед, на завершенні комина, що досягалося шляхом художньо-декоративної обробки каменю. У бідняцьких хатах часто завершення комина стає єдиною прикрасою. Їх краса і вишуканість особливо контрастує з розтріпаним вітром очеретовим дахом.

Найбільшої витонченості порівняно з масивною різьбою по галереях хат, пивниць, стовпів воріт досягають кам'яні завершення коминів в Реутському районі, де добувають і обробляють камінь.

Загалом завершення коминів в Молдові можна розділити на дві групи. У першу входять ті, які виконують тільки функціональне призначення, в другу — які виконують функціонально-декоративне призначення.

Перша група була поширена в північних і південних районах, де не було лісів і не видобували та не обробляли камінь. В цих районах відповідно не була розвинута дерев'яна різьба та відсутні традиції в обробці каменю. Ця ситуація нічого суттєвого не внесла в кам'яне завершення комина в цих районах. Воно, як і раніше, виконує лише утилітарне навантаження, захищає димохідний отвір від дії опадів та вітру. Комин в цих районах в основному квадратний в плані, завершується наголовком, з чотирьох боків має округлі або прямокутні прорізи вгорі, перекриті зітнутою пірамідою або плоским перекриттям, декоративними пасками.

Декоративно-функціональне завершення коминів народилося в районах розробки каменю черепашника в кінці XIX — на початку XX ст., коли селяни повністю переходять на влаштування коминів (димоходів і труб) із каменю. Влаштування коминів в районах з багатими художніми традиціями обробки каменю привів до народження своєрідного декоративно-функціонального напрямку, в якому вони стають художніми витворами. Велика кількість мотивів і ар-

хітектурних форм навершень коминів дають можливість декоративно-функціональну групу за формами і мотивами розділити на кілька підгруп.

Перша підгрупа — це завершення над дахом, яке має центричну композицію, де наголовок вирішений у вигляді куба, коли дим виходить через чотири круглих, прямокутних або трапецієвидних отвори, накриті кам'яною плитою, увінчаною в центрі декоративною різьбленою деталлю: квіткою, шпилем піраміди. Силует такого завершення комина простий, але монументальний. Ця підгрупа має широке розповсюдження в районах, де немає каменю і традицій його обробки.

Друга підгрупа — це наголовки симетрично-центричної композиції, де на верхній плиті розташовано п'ять деталей: чотири по кутах, одна посередині. Бокові прорізи мають складний контур. У цій п'ятиверхій композиції середня деталь за характером майже така сама, як кутові, але підіймається завдяки підставці. Такі наголовки розраховані на круговий огляд, часто нагадують п'ятиверхі храми, верхи веж-дзвіниць, вежі замків, вони перекриті всередині пірамідою, а по всіх чотирьох кутах декоровані меншими пірамідами. Необхідно вказати, що п'ятиверхі завершення не мають чіткого силуету, оскільки всі п'ять елементів сильно розчленовані дрібними, ажурними деталями, що створює ілюзію їх розчинення в повітрі. Загальна форма їх часто нагадує букет, який складається з п'яти квіток, а окремі частини мають подібність з дерев'яною різьбою. Ця підгрупа має найбільшу кількість різьблених деталей.

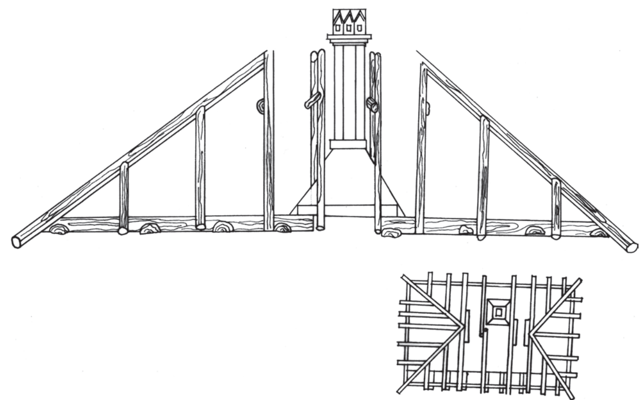
Третя підгрупа — це навершення, де в основу композиції закладений принцип наявності в хаті головного і другорядного (причілкового) фасаду. Навершення підпорядковується цьому правилу і вирішується подібно до загальної композиції. Ці навершення характерні для хат з кам'яними галереями та колонами, де в хаті є чітко виражений південний чільний фасад в декоративному вирішенні, якому підпорядковуються інші складові садиби.

Виник цей композиційний прийом під впливом кам'яних галерей, де завершення колон у вигляді капітелі має розвинуте, широко розпластане в сторони по головному фасаду рішення, а не по вертикалі й на всі сторони.

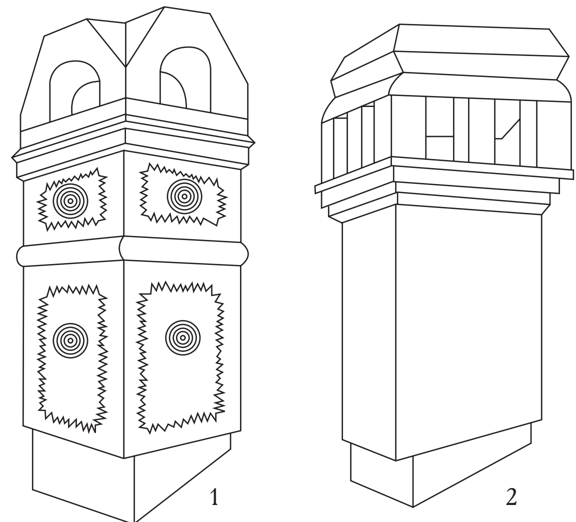
На противагу п'ятиверхим композиціям ці навершення вирішені більш монументально, мають чіткий силует, хоча вони бідніші за кількістю різних деталей. Силуети таких навершень виконуються у вигляді перехрещених кінських голів, рогів, птахів,



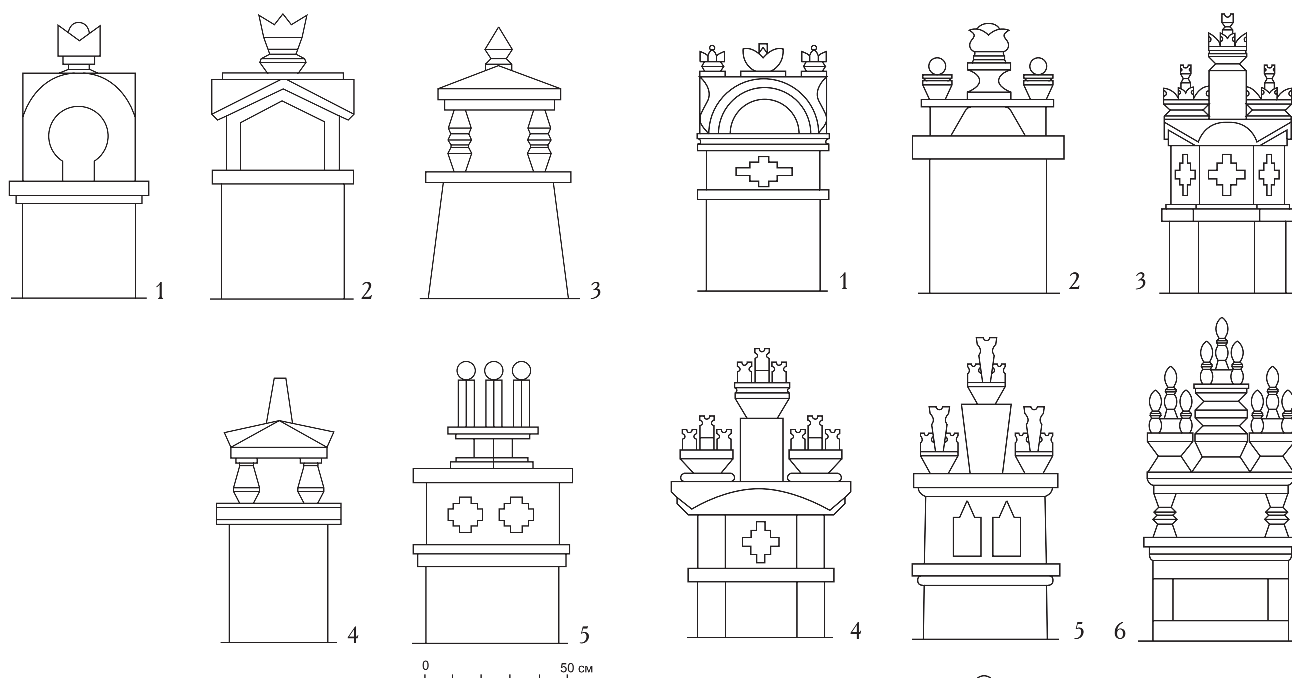
Загальний вигляд хати з кам'яним наголовком комином. с. Желобок (Zhelobok) Оргеївський р-н. Майстер Максим



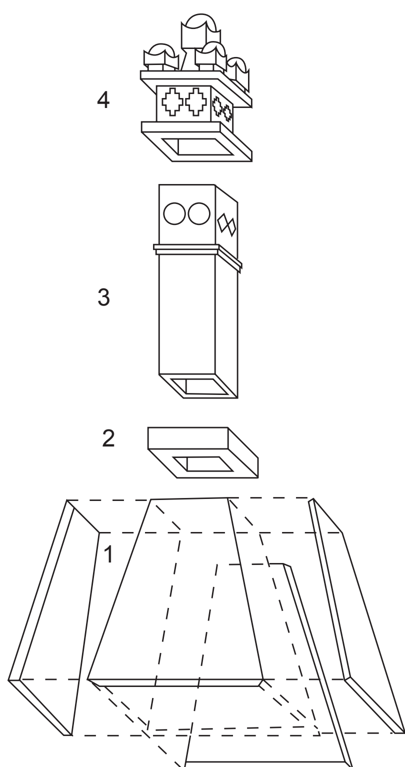
Розташування комина у піддаховому просторі: розріз, план



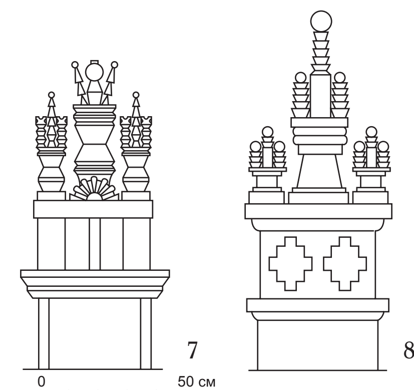
Завершення коминів, що виконують функціональне призначення: 1 — с. Александрень (Aleksandren) Єдінецький р-н; 2 — с. Гординешть (Gordinesht) Єдінецький р-н



Декоративно-функціональне завершення коминів центричної композиції: 1 — с. Аріонешть (Arionesht) Дондюшанський р-н; 2 — с. Лунга (Lunga) Дубосарський р-н; 3, 4 — пмт. Криулень (Kriulen) Криулянський р-н; 5 — с. Аріонешть (Arionesht) Дондюшанський р-н



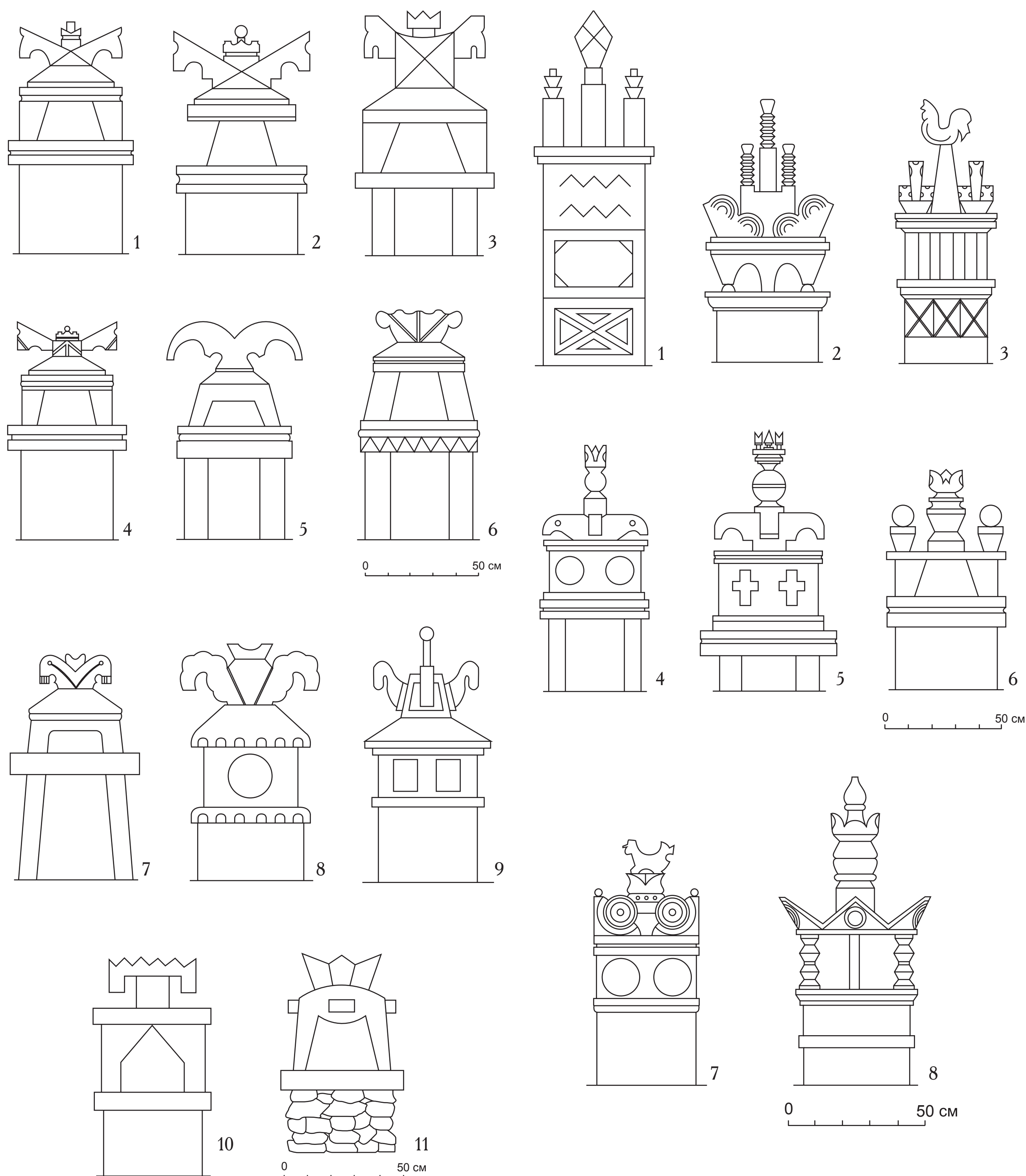
Розріз на блоки кам'яного комина: 1 — основа труби опирається на балки перекриття і складається з чотирьох трапецієподібних плит товщиною 6—7 см; 2 — проміжний зв'язуючий блок; 3 — стовбур труби; 4 — завершення труби (наголовок)



Декоративно-функціональне завершення коминів симетрично-центричної композиції з п'ятьма деталями: 1–4 — с. Фурчень (Furchen) Оргеївський р-н; 5 — с. Бошкана (Boshkana) Криулянський р-н; 6 — с. Слободзія Душка (Sloboziya Dushka) Криулянський р-н; 7 — с. Машкеуць (Mashkeuts) Криулянський р-н; 8 — Бренешть (Brenesht) Оргаївський р-н

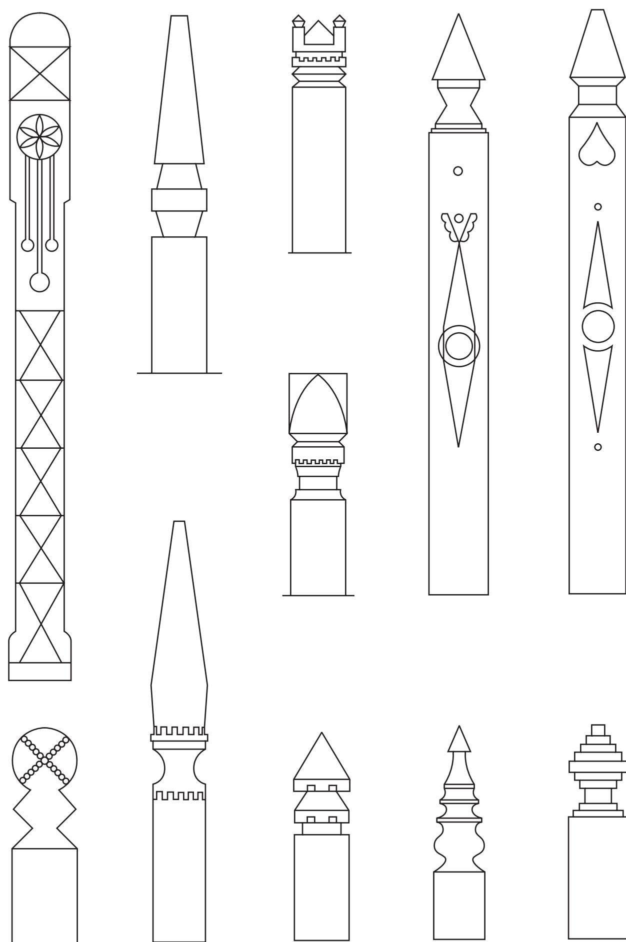
півнів. В своїй основі ця підгрупа ще зберігає оберегові елементи, які забезпечують недоторканість комина. Цей підтип, як і попередній, розповсюджений в долині ріки Реут.

Четверта підгрупа — це навершення з центричною композицією, де комин перекритий наголовком, увінчаним плитою з п'яти фігурних деталей, з яких чотири однакові, а п'ята деталь має дуже розвинуте висотне рішення. Кутові деталі найрізноманітніші, нагадують акротерії у вигляді волют або раковин, складаються із ряду концентричних рельєфних кіл або «бутонів». Середня найвища частина має чіткий силует. Ця підгрупа навершень зу-



Декоративно-функціональне завершення коминів де в основу композиції закладений принцип поділу фасадів на головний і другорядний: 1 — с. Фурчень (Furchen) Оргеївський р-н; 2, 3 — с. Бошкана (Boshkana) Криулянський р-н; 4—5 — с. Фурчень (Furchen) Оргеївський р-н; 6 — с. Бошкана (Boshkana) Криулянський р-н; 7—9 — с. Фурчень (Furchen) Оргеївський р-н; 10 — Оницкань (Onitskan) Криулянський р-н; 11 — с. Лунга (Lunga) Дубосарський р-н

Декоративно-функціональне завершення коминів з п'ятьма фігурними деталями, де центр має високе завершення: 1 — с. Бошкана (Boshkana) Криулянський р-н; 2 — с. Іванча (Ivancha) Оргеївський р-н; 3 — с. Бошкана (Boshkana) Криулянський р-н; 4—6 — с. Фурчень (Furchen) Оргеївський р-н; 7 — с. Слободзія-Xородиште (Sloboziya-Khorodishte) Криулянський р-н; 8 — Феурешть (Feureshte) Криулянський р-н



Завершення дерев'яних стовпів ворот та огорожі сільських хат Молдови

стрічається в селах, де різьба по каменю проникла пізніше, а система дохристиянського світогляду зберегла своє коріння.

Найчастіше такі навершення зустрічаються в селах Хородиште (Khorodishte), Іванча (Ivancha), Фурчень (Furchen), Бокшана (Bokshana), Фаурешть (Feuresht).

Особливо п'яту підгрупу складають восьмигранні комини, в яких навершення відокремлюється від димаря лише горизонтальною плитою, де площина кожної грані у завершенні переходить у трикутник.

Необхідно вказати, що навершення коминів, які виготовлені в Криківських каменоломнях, відрізняються від Оргеївських в долині ріки Реут своїм декором та отворами виводу диму.

Навершення конструктивно виконуються двома варіантами: із збірних елементів і як монолітні із одного масиву каменю. Наголовок із збірних елементів складається із двох горизонтальних плит, одна з яких кладеться на верх комина, на цій плиті монтувались стовпчики різної форми, на які ставилась друга кам'яна плита з фігурним навершенням. Наголовок із цілого кам'яного масиву робився за принципом виготовлення скульптури із природного каменю.

Самі кам'яні труби комина в піддаховому просторі викладаються з окремих плит або складаються з окремих блоків — «труб», видовбаних із каменю. В обох випадках кам'яна труба димоходу ставиться на балки, які несуть стелю над сінями, в які додатково врубуються два ригелі. У першому випадку димохід від основи до завершення викладався з окремих плит товщиною 7—8 см. Зверху на нього кладуть наголовок, виконаний із кам'яного масиву або збірних елементів. Збірний варіант складається з чотирьох кам'яних блоків: основи димоходу, проміжного зв'язуючого блоку, стовбура труби та завершення труби наголовка. Основа димохідної труби робиться з чотирьох трапецієвидних кам'яних плит висотою до 1 м і товщиною 6—8 см. Із плит складають зрізану піраміду з нижньою основою розміром 1 + 1 м, по верху 40 + 40 см. На верхній зріз піраміди встановлюється плоска плита товщиною 14 см з видовбленим отвором для диму. Потім ставиться тіло самої труби-димоходу, яке може складатися із одного або двох пустотілих блоків, загальною висотою до 1,5 м. Уся ця конструкція завершується фігурним наголовком.

Загалом збірка і кладка комина робиться насухо, глиною промащувались лише великі щілини. Складні деталі навершень можуть виготовлятися окремо і з'єднуватися шипом. Фактично кам'яні навершення коминів (труб) — це мініатюрні скульптури, які вражають різноманітністю і вигадливістю.

Народна фантазія настільки багата, що практично вирішила одну із складних проблем архітектури і мистецтва — розмаїтістю при повторюванні форми і рисунка. Вона будувалась за принципом «мій наголовок повинен бути кращим, ніж у сусіда».

На закінчення треба вказати, що кам'яна різьба розвинулась лише в ближньому контакті з сусідніми районами (Каларашський, Страшенський), де була висока культура тесаних сокирою декоративних дерев'яних ворітних стовпів та галерей хат.

Якщо порівнювати завершеня стовпів і кам'яні наголовки на коминах, то між ними ми знайдемо багато спільного. Слід мати на увазі, що «культура де-

коративного оформлення дерев'яних стопів має давню традицію. Коли на межі XIX та XX ст. різний камінь увійшов в практику Оргеївського р-ну, взірцем для художнього оформлення навершення труб стала найбільш відома та придатна за масштабом і подібністю форма завершення дерев'яних стовпів» [3, с. 66]. Природно, новий матеріал і технологія потребували перегляду традицій, введення нових композиційних прийомів. Правильно знайдені пропорції і форма наголовка, різні декоративні елементи зробили функціональний елемент архітектурно-декоративною деталлю народного житла, яка настільки різноманітна, що може стати матеріалом для нового дослідження.

1. *Голан А.* Миф и символ /А. Голан. — Иерусалим ; Москва, 1994.
2. *Захаров А.И.* Народная архитектура Молдавии / А.И. Захаров. — М., 1960.
3. *Лившиц М.Я.* Декор в народной архитектуре Молдавии / М.Я. Лившиц. — Кишинев : Штиинница, 1971.
4. Медико-топографические замечания о Бессарабской области. Журнал Министерства внутренних дел. — Т. Х. — СПб., 1833.
5. *Тарас Я.* Памятники архитектуры Молдавии / Ярослав Тарас. — Кишинев : Тимпул, 1986.

Yaroslav Taras

ON STONE HEAD-GEARS OF CHIMNEYS IN MOLDOVAN HOUSES
(after materials of field studies in 1970s and 1980s)

In the article have been considered several types of chimney head-gears with corresponding architectural, constructive and decorative solutions in design; groups and sub-groups of objects have also been classified. Mentioned materials have exhaustingly been illustrated with added graphical part.

Keywords: Moldova, chimney, roof, décor.

Ярослав Тарас

КАМЕННЫЕ НАГОЛОВКИ ДЫМАРЕЙ ДОМОВ В МОЛДОВЕ
(на полевых материалах исследования 1970—1988 гг.)

Рассмотрены каменные наголовки дымарей, их архитектурно-конструктивное и декоративное решение, классифицированы на группы та подгруппы. Материал широко представлен графической частью.

Ключевые слова: Молдова, дымарь, крыша, декор.



Валентина МОЛИНЬ

ВИСТАВКА ДОМАШНЬОГО ПРОМИСЛУ В КОЛОМИЇ (ПОГЛЯД КРІЗЬ СТОЛІТТЯ)

Описується виставка домашнього промислу, що була організована в Коломиї 1912 р. і стала важливою подією в культурному та суспільному житті Галичини. Каталог і фотоілюстративний матеріал з експозиції виставки, а також значна кількість творів, що експонувалися на ній, зберігається у фондах Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Й. Кобринського у Коломиї.

Ключові слова: Галичина, Гуцульщина, Покуття, Коломия, виставка домашнього промислу, народні майстри, мистецькі твори.

Важливою подією в культурному та суспільному житті Галичини стала виставка домашнього промислу у Коломиї 1912 року, організована зусиллями низки українських товариств: коломийських («Родина», «Просвіта», «Сільський господар»), львівських («Жіноча громада», «Труд»), буковинського («Школа деревного промислу у Вижниці») та підросійської України («Полтавське земство») [4]. Виставка відбулася під протекторатом архікнязя Кароля Франца Йосифа і архікнягині Зіти. До виставкового комітету входили доктор Зеновій Левицький (президент), доктор Іван Ганкевич (голова комітету), Іван Петришин (секретар), Теодор Примак, Іван Чернявський та Роман Дудинський. Членами почесної президії обрані Володислав Федорович, коломийський адвокат Теофіл Дембіцький, голова «Союзу українських послів» Євген Олесницький та голова клубу «Буковинських послів» Микола Василько [8, с. 130]. Виставка мала великий успіх серед населення, на ній побували понад 20 000 відвідувачів, у тому числі високі урядовці та священнослужителі, архікнязь Австро-Угорщини Макс, всі українські «князі церкви» з митрополитом А. Шептицьким, міністри Тронка і Длугош, галицькі і буковинські посли, відомі дослідники народної культури Хведір Вовк та Іван Раковський. Виставка діяла з 21 вересня до 6 жовтня [5].

Широкомасштабна експозиція виставки містилася у просторих приміщеннях 18 павільйонів загальною площею понад півтори тисячі квадратних метрів. Експонати розміщувалися за відділами: «Галичина», «Буковина», «Полтавське земство». Демонструвалися твори понад 260 авторів з Гуцульщини, Покуття, Буковини, майстрів коломийських, львівських та чернівецьких фірм, Полтавського земства. Виставковий комітет приймав для експонування тільки високохудожні твори [4].

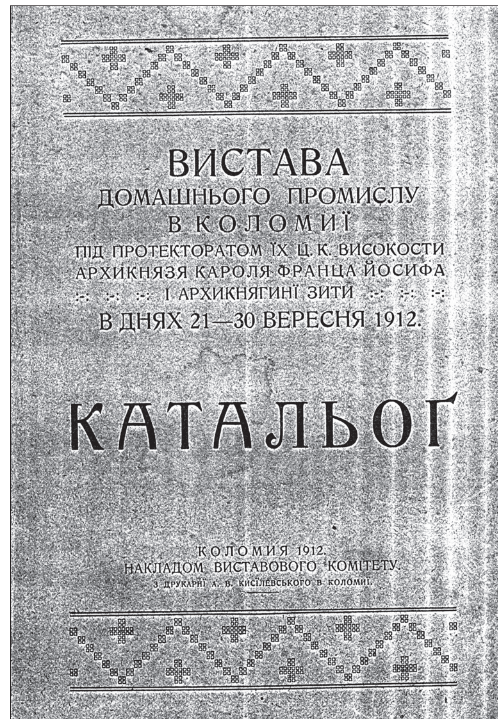
Виставка вражала своїм розмахом — від спорудження гуцульської хати з повною обставою до дійсно талановитих творів народних майстрів. Тогочасна преса називала виставку артистичною, оскільки представлені на ній вироби мали високу мистецьку вартість [5; 6; 7].

Організаційний комітет виділив окреме місце в експозиції для розміщення збірки професора В. Шухевича, відомого своїми дослідженнями про Гуцульщину [15]. На ім'я вченого натрапляємо серед організаторів численних виставок, зокрема у

Тернополі (1887), Львові (1894). Він сприяв також заснуванню музеїв у Галичині [9], формував власну колекцію зразків народного мистецтва [1]. В. Шухевич представив великі фотографії типів людей з різних місцевостей Галичини, фотографії гуцульської церкви, каплички, інтер'єру гуцульської хати. Дев'ять скриньок з різьбленими рамками, у яких експонувалися писанки з різних сторін Галичини, ґердани з Тишківців поблизу Городенки, виставлені в спеціальній вітрині, одинадцять засклених рамок містили взори паперових витинанок. Крім того, В. Шухевич представив вісім книжок-досліджень, присвячених Гуцульщині [4]. Показ збірки Володимира Шухевича на виставці надала останній неабиякого резонансу [7].

Особливістю виставки було те, що в її експозицію органічно вписалися твори українських художників Івана Труша, Ярослава Пстрака, Йосипа Куриласа. Цей факт засвідчив серйозне і шанобливе ставлення художників до народного мистецтва, готовність підтримувати його. Зокрема, живописні твори Я. Пстрака експонувалися у різьблених рамках М. Девдюка [4, с. 10]. Твори Й. Куриласа «Козак на коні», «Похорон Шевченка» та акварельні аркуші виставила львівська фірма «Достава».

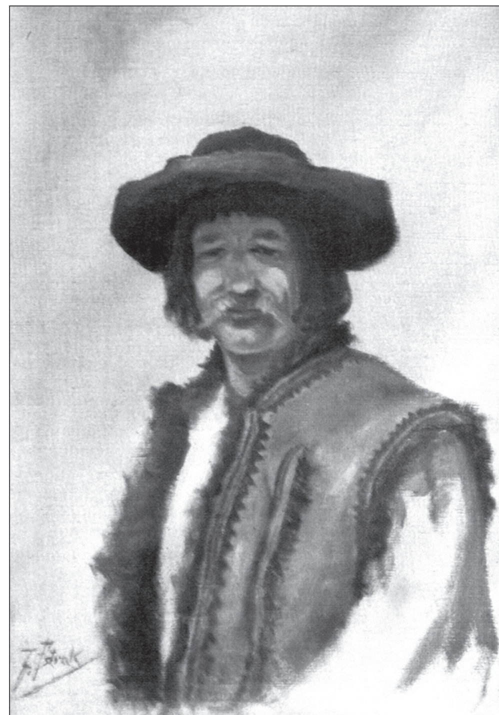
Учасників виставки було відзначено нагородами. Зокрема, 10 авторів отримали золоті, 15 — срібні, 32 — бронзові медалі, 32 — дипломи. Виставковий комітет видав 5 почесних дипломів, зокрема Полтавському земству за вишивки і килими, професорові Володимиру Шухевичу за збірку експонатів з Гуцульщини, Володиславу Федоровичу за килими, Вижницькій школі за вироби з дерева, фабриці професора Івана Левинського зі Львова за кераміку [8, с. 130]. На згадку про цю виставку львівські та коломийські видавництва видрукували листівки із зображеннями нагороджених експонентів та окремих оригінальних творів народного мистецтва. У Львові над випуском таких листівок працював відомий художник Іван Труш, а в Коломиї їх видав Яків Оренштайн. Все це сприяло пробудженню інтересу до народного мистецтва, формуванню національної свідомості, зацікавленню історією краю. Великий плакат виставки виконав український художник В'ячеслав Розвадовський (1878—1943), який часто бував у Коломиї у свого тестя В. Дудкевича, особисто зібрав значну колекцію робіт гуцульських різьбярів та популяризував їх. Впродовж 1905—1908 рр. В. Розвадовський очолював художньо-промислову школу у Кам'янець-Подільському [14].


ВИСТАВА
ДОМАШНЬОГО ПРОМИСЛУ
В КОЛОМИЇ
ПІД ПРОТЕКТОРАТОМ ЇХ Ц. К. ВИСОКОСТИ
АРХИКНЯЗЯ КАРОЛЯ ФРАНЦА ЙОСИФА
І АРХИКНЯГИНІ ЗИТИ
В ДНЯХ 21—30 ВЕРЕСНЯ 1912.

КАТАЛЬОГ

КОЛОМИЯ 1912.
НАКЛАДОМ ВИСТАВОВОГО КОМІТЕТУ.
З ДРУКАРНІ А. В. КИСІЛЕВСЬКОГО В КОЛОМИЇ.

Каталог виставки домашнього промислу у Коломиї. 1912 р. КМНМГП



Пстрак Ярослав. Портрет гуцула. Полотно, олійний живопис. 1912 р. КМНМГП, інв. 2547



Розвадовський В. Афіша виставки домашнього промислу в Коломиї. 1912 р. КМНМГП, інв. ДМ 76



Фрагмент експозиції виставки домашнього промислу в Коломиї 1912 року. Фотографія. КМНМГП, інв. Ф. 1680/42

Каталог і багатий фотоілюстративний матеріал з експозиції виставки домашнього промислу у Коломиї (1912) зберігається у фондах Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Й. Кобринського у Коломиї.

Найцікавішими були різьблені гуцульські вироби. «Визначаються передовсім ніжні взористі роботи Миколи Шкрібляка, а також Василя Шкрібляка з Яворова та характерні ся старанним викінченням до найменшої дрібнички роботи Івана Семенюка з Печеніжина. Далі заслуговують на увагу роботи Василя Девдюка зі Старого Косова, Марка Мегединюка з Річки, Ол. Шкром'юка з Шешор» [4, с. 8]. На виставці експонувалися тарілки, скриньки, свічник-трійця і різьблена ложка М. Шкрібляка. За свідченням сучасників, увагу відвідувачів найбільш привертали різьблені тарілки М. Шкрібляка, скриньки і барильця В. Шкрібляка, його ж ліхтарики, різноманітні за формою та оздобленням.

Василь Шкрібляк (1856—1928) виготовляв мисники і полички, хрести і свічники, тарелі, барильця, рахви, портретні рамки. Доказом того, як «високо дійшов Шкрібляк у своїм артизмі», було виставлене ним барильце (зі збірки Гукевича), мисник (зі збірки Лукіяновича) і шафка, виставлена вижницькою різьбярською школою. Але «незвичайно ніжну роботу дрібною різьбою і цятками» виконав Шкрібляк на митрополичім жезлі для митрополита Шептицького і на миснику для професора Грушевського. Окремі роботи В. Шкрібляка були закуплені з коломийської виставки. Зокрема, рахву з грушевого дерева, багато декоровану інкрустацією і жируванням металом, закупив міністр Длугош, а настільний хрест придбав посол Василько [7, с. 6]. У всіх роботах В. Шкрібляка можна впізнати «певну легку різьбярську руку, дуже докладний рисунок і ніжно чисте виконання. Тими прикметами при великій пильності вибився Шкрібляк на першого артиста-різьбяра на всю галицьку і буковинську Україну. Тепер він на вершку своєї творчості, але не став ще на мірі, ані не чує утоми й охоти покинути працю, ані не повторяється у своїх творах» [7, с. 6].

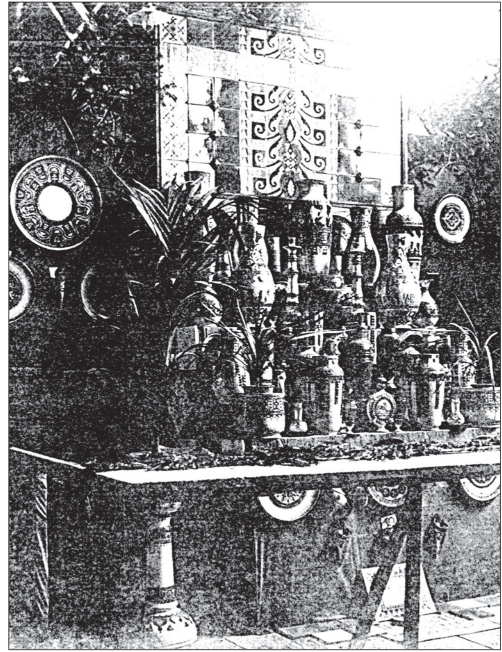
Миколі Шкрібляку, як зазначає оглядач виставки, чудово удається «дрібонька коронкова різьба на грушевім дереві, скомбінована з білими і синіми цяточками». Виконана в такий спосіб рамка обрамляла портрет Тараса Шевченка на коломийській виставці. Три тарелі М. Шкрібляка, надіслані професором М. Грушевським, «підтримали Николаєву славу сентиментального кольориста на коронковій різьбі» [7, с. 6].

Золотою медаллю за експоновані на цій виставці стіл, шафу, портретні рами, топірці і лускоріхи був нагороджений Василь Девдюк. В експозиції були показані і різьблені рамки його сина Миколи [4]. В

окремих рамках Миколи Девдюка експонувалися живописні твори Ярослава Пстрака.

Мистецтвознавець О. Соломченко вказує, що на виставці експонувалися скринька, хрест, тарілка, топірці, трійці і палиці М. Мегединюка, які належать до того періоду його життя, коли він працював у Вижницькій школі разом з В. Шкрібляком та В. Девдюком [12, с. 11]. Дослідник А. Будзан долічує до названих експонованих робіт ще й барильце, яке разом зі скринькою є «найкращими зразками художніх виробів Марка Мегединюка, які збереглися до наших днів» [3, с. 36]. Очевидно, йдеться про скриньку і барильце М. Мегединюка з фондів музею Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв (інв. 49, 50). Це надзвичайно цінні експонати, неповторні шедеври у мистецтві різьблення по дереву не тільки на Гуцульщині. Майстерно виконані, інкрустовані бісером різних кольорів і крученим мосяжним дротиком, вони вирізняються оригінальністю і вишуканістю форм, надзвичайно високим технічним рівнем виконання і особливим незвичним способом декорування. Дослідженню творчості М. Мегединюка присвячена стаття О. Соломченка [12], у якій значну увагу приділено мистецтвознавчому аналізу скриньки і барильця з фондів музею інституту. Скринька нагадує міні-модель української традиційної скрині і щедро інкрустована різнокольоровим бісером. «Це ціла абетка знаків-символів, прочитавши які, можемо збагнути, яким глибоким змістом вони сповнені, як багато про що вони нам розповідають… Це символічна мова, виражена мудрою людською фантазією, образотворчими засобами» [12, с. 11].

Як ілюстративний матеріал до статті Д. Лукіяновича про гуцульську різьбу на коломийській виставці 1912 року у двох випусках «Неділі» вміщені фотографії тарілки і палиці М. Мегединюка [7, с. 4]. Характерною особливістю композиційного вирішення тарілки є зображення в центральній частині двораменного хреста, величина якого по вертикалі займає половину діаметра тарелі. У верхній частині і з боків його оточують п'ять менших хрестиків. Під раменами хреста, у нижній частині, зображено два стилізованих деревця, а біля кожного з них по одному зображенню «Райського деревця» з вмонтованим у кроні мотивом «Всевидячого ока». Основне поле тарелі має широке обрамлення, укладене кількома рядами концентричних кіл. Декорована таріль інкрустацією дрібненьким кольоровим бісером. Палиця (келеф) з руків'ям у вигляді двосторонніх кінських голів, різьблена та інкрустована кольоровими пацьорками, металом і рогом [7].



Керамічні вироби фірми І. Левинського. Фрагмент експозиції виставки домашнього промислу в Коломиї 1912 року. Фотографія. КМНМГП, інв. Ф. 1680/47

Виставка домашнього промислу у Коломиї 1912 року була останньою прижиттєвою виставкою, де експонувалися роботи М. Мегединюка. Саме на цій виставці майстер показав свої твори, що вирізнялися найвищим рівнем художньої і технічної майстерності, в яких він вже не вперше утверджувався сформованим високопрофесійним митцем. Марко Мегединюк розвинув свій власний спосіб декорування без різьби, інкрустуючи вироби бісером. Як зауважує Д. Лукіянович, майстер «послугується самими цятками, але не розсипає їх дрібно, або одною низкою, але накриває площину раз ґерданом, раз вишивкою. Він кольорист, а шукає тільки поважних красок і добуває їх з самих кораликів, які накладає густо, а все дає перевагу темним над ясними. Він і тла шукає темного» [7, с. 7]. Для своїх робіт майстер вибирав деревину грушки або сливи.

Талановитим учнем і послідовником Марка Мегединюка був Іван Семенюк (1870—1951) з Печеніжина поблизу Коломиї [11, с. 3], роботи якого також були відзначені на виставці. Іван Семенюк був добрим столяром, токарем і різьбярем, а також працював учителем Коломийської школи деревного промислу від часу її заснування, а пізніше — у подібних школах Кам'янки-Бузької (з 1905) і Закопаного (1935—1939) [13, с. 168]. Технічне виконання різьби та інкрустації у виробах майстра є бездоганним [3]. Тонке відчуття матеріалу, чіткий ритм геометричного орнаменту, неперевантаженість площини — риси, що характерні для більшості виробів І. Семенюка.

Одна з робіт І. Семенюка, що зберігається у Національному музеї народного мистецтва Гуцульщини та Покуття в Коломиї — папка з вітальною адресою адвокатові Теофілу Дембіцькому, який був почесним членом Товариства «Шкільна поміч» в Коломиї». Як ми уже згадували, Т. Дембіцький був обраний членом почесної президії виставки домашнього промислу. Декорована поверхня папки, виконаної І. Семенюком, поділяється на кілька виразних орнаментальних стрічок, розміщених по периметру. Рамкою сприймається найширша з темної деревини сливи, декорована низкою укрупнених мотивів «гачки», вписаних у дугоподібні завершення. Композиційне вирішення відзначається чіткістю і симетрією, ритмічним укладом різьблених мотивів. У центральній частині видовженого по вертикалі прямокутника вміщено інкрустовану деревом монограму «ТД». Робота відзначається високими технічними і художніми якостями, гармонійним поєднанням світлих і темних ділянок.

Щодо творів Івана Семенюка, у рецензії на виставку домашнього промислу в Коломиї (1912) зауважується: «Понад повагу і тяжке багатство Шкрібляківської школи він перескочив. А хоч почав пізно робити і приглядався роботі Василя Шкрібляка, то до його школи він не належить... і мимо сильних широких впливів яворівської школи він стоїть самостійно» [7, с. 7]. Це засвідчує про індивідуальну різьбярську манеру І. Семенюка, що вирізняється «старанним викінченням до найменшої дрібнички» [7, с. 8].

На виставці домашнього промислу у Коломиї 1912 року експонувались вишивки з різних повітів — Косівського, Снятинського, Станіславського, Калуського та інших. Були представлені зразки вишивки зі збірок Національного музею у Львові, які вражали багатством орнаментальних мотивів, комбінацій, вишуканим колоритом. Вони засвідчили значні успіхи, досягнуті українськими колекціонерами в збиранні та вивченні вишивки краю. Початком такої праці можна вважати виготовлені таблиці зразків вишивки, зібраних у гуцульських селах Голови і Пістинь [8, с. 131]. За сучасним адміністративним поділом село Голови — Верховинського району, а село Пістинь — Косівського району Івано-Франківської області.

Килимарське мистецтво на коломийській виставці найкраще було представлене килимами Полтавського земства, «витриманими у вишуканих, лагідних півтонах». Поряд з ними привертали увагу глядачів килими зі збірки Володислава Федоровича. Вони гарні і велика їх вартість, бо «гарні десені і кольори... Килимарство у Вікні належить уже до історії, а килими п. Федоровича все лишаться предметом подиву і радості для знатоків» [7, с. 9]. Серед ткацьких виробів Дмитра Прухніцького з Косова були великі, оригінальні килими, звичайні і ворсові, гуцульські верети, килими з гербом краю, скатертини і рушники, гуцульські запаски і крайки [4, с. 15]. За ткані вироби Д. Прухніцького відзначено золотою медаллю, а бронзову медаль отримала за килимові вироби Катерина Медведчук з Косова [10, с. 130].

Керамічні вироби на цій виставці експонували Іван Левинський зі Львова (108 предметів), гуцульський гончар Петро Кошак з Пістиня (119 предметів, у тому числі кахельна піч). З геометричною точністю і строгим розрахунком орнаментовані вироби фабрики І. Левинського. Основу орнаменту становить перетин прямих або концентричних ліній, що утворюють графічну сітку, кожен елемент якої заповнювався окремою барвою. Домінуюче світле тло виробів надає їм характерної легкості. Це підтверджують збережені світлини експонованих творів.

У цьому ж відділі експонувалися керамічні вироби з Пістиня і Косова із збірки професора В. Шухевича (34 предмети) [4]. В. Шухевич представив два церковні поставники «виробу покійного Бахмінського (Бехметюка) з Косова» [4, с. 19]. Поставники — це свічники на одну свічку

великого діаметру. Їх виготовляли на гончарному крузі. Вони мали досить ваговиту основу, що слугувала доброю опорою. Коли йдеться про Бахмінського, то «він мав лише три фарби: червень з глини занечищеної залізом, жовту з дзиндри (відпадків зоксидованого заліза в кузни) і зелену з міди, але його фарби мають живий блиск до нині. Більше ніж технікою і кольоритом вславився Бахмінський орнаментом» [7, с. 5].

Золотою медаллю був нагороджений Петро Кошак [2]. З його виробів експонувалися 1 «піч округла», окремо 19 кахель, 18 мисок, 19 ваз і «фляконів» різних розмірів, 8 збанків, 19 тарелів і 9 колачів. Крім цього, майстер представив свічники-трійці, хрест і ліхтарі [4, с. 20—21]. Як бачимо, перелік виробів цього майстра великий: кахлі, посуд і речі для церковного інтер'єру. П. Кошак як митець сформувався наприкінці XIX — на початку XX століття [2] і став найбільш відомим серед представників пістинського осередку. Засвоєні ним художньо-технологічні засади архітектурно-декоративної кераміки в Коломийській гончарній школі сприяли формуванню майстра, який згодом став відомим і єдиним майстром-кахлярем на Гуцульщині та Покутті після О. Бахматюка та І. Баранюка. Якщо в сюжетних розписах П. Кошак поступається О. Бахматюкові, то в орнаментально-рослинних він досягає такого ж рівня, розвиваючи і збагачуючи спадщину свого славетного попередника. У квітково-вазонкових схемах майстер виробив власний стиль художнього розпису. Окрім традиційних кольорів, Петро Кошак вводить синій колір, що підкреслює особливість декоративної багатобарвності виробів. Цьому майстрові також належить створення форм вази-колача і вази-плесканця.

Зовсім не брала участі у виставці Коломийська гончарна школа, а місцева школа деревного промислу виставила лише кілька робіт у фотографіях та рисунках.

Коломийській виставці домашнього промислу (1912) у часописі «Неділя» Д. Лукіянович присвятив три розділи, в яких розглянув гуцульську різьбу, мосяжництво, вишивки, одяг і килими [7]. Автор детально характеризує окремі роботи різьбярів: Юрія, Василя та Миколи Шкрібляків з Яворова, Марка Мегединюка з Річки, Василя Девдюка зі Старого Косова, Миколи Бабчука з Рівні, Онуфрія Копильчука з Шешор та інших гуцульських майстрів, які репрезентували народне мистецтво Гуцульщини. Поряд з текстовою частиною вміщено кілька світлин робіт майстрів. Високу оцінку автор дав представленим на виставці приватним збіркам Сороховського, Нівелінського, Гарматія.

Як широкомасштабний захід, виставка у Коломиї репрезентувала крайовий промисел і народне мистецтво. Виставка мала великий успіх. А виявом глибокого зацікавлення народною творчістю стало й те, що значна кількість експонатів виставки були закуплені приватними особами та музеями. Багато з експонованих творів на виставці домашнього промислу 1912 року нині зберігається у Національному музеї народного мистецтва Гуцульщини та Покуття в Коломиї.

1. *Арсенич П.* Володимир Шухевич / Петро Арсенич // Гуцульщина. Ілюстрований журнал всегуцульської єдності. — Торонто, 1996. — Ч. 45. — С. 13—17.
2. *Баран Р.* Петро Кошак / Романа Баран // Животоки: статті, есе, розвідки. — Коломия : Народний дім, 1994. — С. 28—33.
3. *Будзан А.Ф.* Різьба по дереву в західних областях України / Антін Будзан — К. : Видавництво Академії наук Української РСР, 1960. — 107 с.
4. Вистава домашнього промислу в Коломиї під протекторатом їх ц. к. Високости Архикнязя Кароля Франца Йосифа і Архикнягині Зити в днях 21—30 вересня 1912 року: Каталог. — Коломия : Накл. виставового комітету з друк. А.В. Кисилевського і С-ки, 1912.
5. З нагоди коломийської вистави // Станіславівські вісті. — 1912. — Ч. 40. — С. 2—4.
6. *Курцеба М.* Виставка домашнього промислу в Коломиї. Замітки і враження / М. Курцеба // Діло. — Львів, 1912.
7. *Лукіянович Д.* Вистава домашнього промислу в Коломиї / Денис Лукіянович // Неділя. — Львів, 1912. — Ч. 38—40.
8. *Мельник Л.* Виставки / Леонід Мельник // Енциклопедія Коломийщини. — Зшиток 3, літера В / за редагуванням Васильчука М., Савчука М. — Коломия : Вік, 2000. — С. 128—133. — (Довідкове видання).
9. Музей етнографії та художнього промислу : путівник / відп. за вип. С. Павлюк, Р. Чмелик. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996.
10. *Никорак О.* Українська народна тканина XIX—XX ст.: Типологія, локалізація, художні особливості. Частина 1. Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України) : монографія / Олена Никорак. — Львів : Афіша, 2004. — 584 с. : іл.

11. *Січинський В.* Селянське виробництво в дереві / Володимир Січинський // Нова хата. — 1935. — Ч. 24. — 15 грудня. — С. 3.
12. *Соломченко О.Г.* Мистецький дивосвіт Марка Мегединюка / Олексій Соломченко // Писанка. — Верховина, 1997. — Ч. 1 (18). — С. 8—14.
13. *Станкевич М.Є.* Українське художнє дерево XVI—XX ст. / Михайло Станкевич. — Львів, 2002. — 480 с.
14. *Шмагало Р.* Мистецька освіта в Україні середини XIX — середини XX ст.: структурування, методологія, художні позиції / Ростислав Шмагало. — Львів : Українські технології, 2005. — 572 с.
15. *Шухевич В.О.* Гуцульщина. Перша і друга частини. Репринтне відтворення видання 1899 року / Володимир Шухевич. — Верховина, 1997. — 352 с.

Valentyna Molyn

ON KOLOMYIAN EXIBITION OF HOME CRAFTS (A LOOK ACROSS PAST CENTURY)

In the article has been presented various data as for exhibition of home crafts, that took part in Kolomyia at 1912. This exhibition had been quite important event in socio-cultural life of Galicia. Catalogue and photographic illustrative materials of exhibited artifacts as well as numerous exhibits shown then to publicity still have been carefully kept in the treasuries of Kobrynsky National Museum of Hutzul and Pokutian Folk Art in Kolomyia.

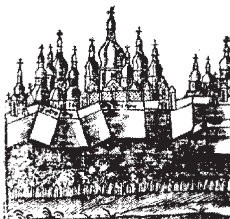
Keywords: Galicia, Hutzul land, Pokutia, Kolomyia, exhibition of folk crafts, craftsmen, works of art.

Валентина Молынь

ВЫСТАВКА ДОМАШНЕГО ПРОМЫСЛА В КОЛОМЫИ (ВЗГЛЯД СКВОЗЬ СТОЛЕТИЕ)

Описывается выставка домашнего промысла, организованная в Коломыи в 1912 г. и которая стала важнейшим событием в культурной и общественной жизни Галичины. Каталог и фотоиллюстрации ее экспозиций, а также значительное количество изделий, которые экспонировались на ней, хранятся в фондах Национального музея народного искусства Гуцульщины и Покутья им. И. Кобринского в Коломые.

Ключевые слова: Галичина, Гуцульщина, Покутье, Коломыя, выставка домашнего промысла, народные мастера, художественные изделия.



Публікації

Ігор Яр. ЧУДІЙОВИЧ

ЛЮБИ І ЗНАЙ СВІЙ РІДНИЙ КРАЙ: КРАЄМ ОКА ЗАГЛЯНЕМО В ІСТОРІЮ

Праця і честь є батьком доброї слави —
Laborbonaefamaegloriaequepaterest
Richardbar. Groedel

Матеріали ознайомлюють з унікальним джерельним ресурсом, в якому задокументована історія ведення лісогосподарської діяльності на Бойківщині. Публікації пам'ятки передує дослідження про звіринець, заснований у с. Підгородці Сколівського р-ну К.-С. Петруським, власником великих маєтків в цьому масиві Українських Карпат. Головним носієм відомостей про мисливство у другій пол. XIX ст. є о. Михайло Ревакович, автор зошитів «Оповідей про ведмедів», та двох зошитів «Спогадів». У цих матеріалах наводяться цінні для етнографічної науки відомості про традиційні способи ведення господарювання та полювання на цих теренах.

Ключові слова: мисливство, полювання, звірина, ведмеді, ліс, лісництво, о. М. Ревакович

Відомий краєзнавець, багаторічний дослідник історії Сколівщини, сколівчанин Ігор Ярославович Чудійович нещодавно видав невеличку книжечку, в якій зібрав більше десятка статей «До історії мисливства та рибальства на Сколівщині», для широкої читацької аудиторії. Без сумніву, ця ілюстрована книжечка одразу викликає жваве зацікавлення, адже у ній — захоплююче минуле аматорів мисливського господарства та рибальства, їхні найцікавіші трафунки на полюванні, вдалі трофеї, описи картин природного світу, пережиті емоції на полюванні, непізнана краса Карпат, а також духовна глибина взаємодії флори і фауни нашого неповторного мальовничого краю. Ось як пише автор: «Історія написання цієї книги зовсім проста. Це бажання висвітлити сторінки історії мисливства та рибальства. Поштовхом до цієї праці стала щира любов до рідного краю, до наших Карпат, до її природи. Нехай це буде перша спроба, ще не так вдосконалена, але вона несе в собі прекрасні описи природи наших величних Карпат». Варто додати також, що окрім цього в книжечці є також закладений багатющий історичний пласт різноманітних аспектів життєдіяльності бойків кінця XIX — початку XX століть. Зокрема, друковане видання тонко передає реалії лісогосподарювання, мисливства та рибальства того часу. Ось про що йдеться в статті «До історії мисливства та рибальства в Сколівських Бескидах»:

Мисливське господарство до 1939 р. велося в рамках ведення лісового господарства приватних лісів баронів Гроеделів та інших землевласників. Існувала єгерська служба. Найпопулярнішим було полювання на оленя на реву, на яке приїжджали багаті люди, туристи з Європи. В лісах була відповідна мережа мисливських будинків, створено серпантини доріг, промарковані стежки. Єгерська служба була добре підготовлена, але, поряд з тим, існувало браконьєрство.

Карпатські мисливські терени, особливо в середині вересня, та риковиська оленів відвідувало багато мисливців з усієї Європи. Один з кращих мисливців континенту — князь Ліхтенштейн, який заплатив графу Скарбку 5 тисяч крон у рік за право полювання, після трьох експедицій до Африки та двох до Індії сказав, що вище ціную риковисько оленів в Карпатах, ніж полювання на тигра в Індії.

У мисливському світі славилися трофеї наших гір. У 1890 році «цвяхом» Віденської виставки була колекція з 11 рисей, убитих у Спасі 1889 р. графом Во-

дзіцьким. Головною атракцією Віденської виставки 1910 р. стали дві пари рогів оленів, що зчепилися під час поєдинку і померли з голоду.

1971 р. на 1-й Всесвітній виставці мисливства в Будапешті черепи ведмедів з мисливського господарства «Майдан» отримали золоту та срібну нагороди, а рисі — бронзову.

Розведення оленів на Сколівщині почалося графом Потоцьким, який придбав 1000 га земель, на яких почав розводити цю благородну тварину. Оленячий промисел зіграв фатальну роль для фауни Сколівщини, оскільки призвів до винищення хижих звірів. Лише у 1888 р. було убито 76 рисей і 57 вовків. Про кількість оленів на Сколівщині свідчить той факт, що воюючі армії у 1914—1915 рр. «з'їли 3 тис. рогачів та 1 тис. серн». Ешелони з оленячим м'ясом відправляли в Росію. Усього за підрахунками, під час 1-ї світової війни загинуло 7 тис. оленів. Цікаво, що найменше потерпіли олені в Сможе, оскільки за ними наглядав лісничий Гальчинський. Завдяки йому з 1 липня 1917 р. полювання було заборонено протягом п'яти років. Це перший вердикт щодо захисту тварин у Карпатах. У 1920 р. було заборонено полювання на ведмедя, а з 1931 р. під охорону взяті чорні лелеки. Традиційно у Карпатах охоронялися орел, сокіл, і крогулець. Відгомін старої заборони на їх полювання є переказ про вимирання роду Гербуртів у 1645 р. після убивства Іоаном-Левом Гербуртом орла в садибі.

Збереглися дані про відстріл дичини з 1930 р. в Сколівському скарбі баронів Гроедель. Загалом було впольовано 16 оленів, 16 серн, 13 старих ланей та 4 молоді лані, 38 диких свиней, 58 зайців, 5 рисів, 2 вовків, 13 лисів, 7 норок, 9 куниць, 5 лісових котів, 2 орлів, 8 яструбів, 3 глухарів, 25 рябчиків, 10 перепелятників та 233 види інших птахів. Крім того, вовки загризли одну лань, вбито 8 бекасів, 21 бродячого пса та 12 котів.

На Сколівщині розвивалося також повною мірою і рибальство. Карпатські ріки славилися на усю Європу багатством видів риб. Ще відомий природодослідник Габріель Рочинський (1664—1737) у своїй праці «Historia naturalis curiosa Regni Poloniale» писав про наявність у річках Стрий стерляді, а в Дністрі — вирозуба та підуста.

Перше форельне господарство Карпат виникло у Болехові у 1890 р. Розплідник форелі на Панасівці, при гирлі потоку Нижній Хоменець, було збудовано 1908 р., другий — у Гребенові. У ріки Сколівщини вони випускали щорічно до 20 тис. рибин. Перша світова війна вщент винищила шляхетні види риби — форель, пира, головача.

Риболовецькому господарству баронів Гроеделів належали п'ять рибацьких ревірів, розташованих у 28 селах Сколівського повіту, їх творила річка Опір на усій довжині від джерела до гирла разом з різними допливами і частина ріки Стрий повище і пониже гирла Опору. Довжина берегів з обох сторін має 402 км. В т. ч. власних — 120 км.

Риболовецькі терени, представлені гірськими водами, були ідеальними для розвитку лососевих риб. Щодо якості зарибнення терен поділявся на три частини. У найвищій частині водився виключно пструг (форель). В гірській частині р. Головчанки знаходилися в невеликій кількості раки, які не відіграють ніякої ролі в рибному господарстві.

Ріки і потоки були багаті на різного роду корми, тому риба швидко росла. Так, в окремих випадках ловилися пструги понад 3 кг і довжиною до 80 см, дуже часто пструги — понад 2 кг і 60—70 см довжини.

Рибна господарка велася переважно в «спортивних» цілях, а тому великих виловів не було. Не має відомого докладного річкового відлову, однак він перевищував 300 кг риби, в т. ч. 50 відсотків форелі. Для зарибнення і утримання рибостанів на високому рівні був інкубатор риби в Гребенові, що давав в рік біля 100 тис. малька форелі, якого випускали у верхній течії допливів Опору. Інкубатор мав відповідну апаратуру, обладнання і басейн для утримання пструга та штучного запліднення самок, інкубації і траспорту малька, сітки для відлову риби. При такому стані господарки, зрозуміло, що ріки були дуже зарибнені і притягали різних шкідників, як дво-, так і чотириногих. Найголовнішим шкідником є людина, яка ловить рибу за допомогою різних пристосувань. Катастрофічно низький рівень води у 1930 р. призвів великою мірою до значного ущербу рибостанів річок Сколівщини.

Риболовецтво в маєтках баронів Гроеделів в Сколівських Бескидах підпорядковувалося відділу лісової дирекції краю і охоронялося його органом — присяжним ловецько-рибальськими охоронцями в кількості 80 осіб.

У наступному блоці статей йдеться про риковиська благородних оленів на Сколівщині перед Пер-

шою світовою війною, опісля неї та в період до середини XX століття. Підготували ці хроніки в свій час Петро Зелеський, Ян Марцінків, Рудольф Вацик та Зігмунд Гронцевіч. Автор книжки Ігор Чудійович постарався відшукати всі ці дані в архівах та видати їх в цьому друкованому виданні. Всі вони чітко фіксували процес виникнення лісопромислової господарки на теренах Сколівщини та мисливства й риболовства. Також у своїх працях вони відслідковували кількісну таблицю дичини, яка мігрувала горами. Зокрема, в статті Петра Зелеського «Риковиська благородних оленів на Сколівщині перед Першою світовою війною» детально розказано про існуючу популяцію королівського звіра — благородного оленя, її втрати в роки війни та відновлення опісля неї:

Перед Першою світовою війною в околицях містечка Сколе виходило на риковиська, чи брачні ігри, 550 биків благородного оленя. 1921 р. їх було чути — 97, а в 1937 р. близько 300. Відновлення популяції королівського звіра перервала Друга світова війна. Містечко Сколе, яке належало князям Любомирським, розміщене в гірській місцевості, в долині річки Опір, в українських Карпатах. Ці землі 1886 р. були куплені Германом Гроеделем та Вільгельмом Адамом Шмідтом у графа Кінського і стали власністю фірми «Брати барони Гроеделі і Компанія». Маєток обіймав площу 64 тис. моргів, з яких близько 55 тис. моргів займали ліси, а решта припадало на рільничі ґрунти та землі під будівлями. Нові власники були ризикованими і практичними людьми в питанні експлуатації деревини. Добрій експлуатації лісів сприяв сплав лісу по річці Опір та її притоками, вузькоколійна залізниця довжиною 40 км та три великі парові тартаки. Три брати: Річард, Бернард, Альберт Гроеделі були євреями, нащадки яких походили з Фрідберга (Німеччина), а батьки з Марамарошзігета (Румунія), стали «приятелями» нашого бойківського краю. Заможні та впевнені, вони принесли в наші «необжиті» гори, нову «промислову» культуру і величезний розмах господарювання. Вони створили риболовецьке господарство в Гребенові, де вирощували форель, збудували вузькоколійну залізницю, змоторизували фабрику меблів, збудували лікарню, будинки для своїх робітників, електрифікували усю околицю. Одним із їхніх найбільших захоплень було мисливство.

Шість ревірів (ділянок) по 10 тис. моргів складали цілісний лісовий ареал. В кожному ревірі була побудована відповідна колиба з кухнею, пивницею для схрону в літній період продуктів (вполюваного звіра) та туалетом. Підхід звірини до колиб був чутний з усіх сторін, чому сприяла ціла задумана система оповіщень, навіть вмонтованих у стінах колиб. Координація полювання, відбір та переказ повідомлень між ревірами відбувалися за допомогою дротового телефону. Фірма «Брати Гроедель» мала власний оркестр, яким керував Бандурович, який при різних великих святах та репрезентаційних полюваннях демонстрував свій широкий репертуар, а також «мисливські сигнали». В День Свята лісу її головним музичним твором був — «Пошта в лісі».

Читач наш уже збагатився цікавими історичними фактами з минулого Сколівщини. Упорядник книжки «До історії мисливства та рибальства на Сколівщині» І. Чудійович вишукав ряд цікавих даних з мисливської хроніки Сколівщини. Так, у статті І. Великого «Галицькі натуралісти — Станіслав-Костянтин Петруський» є розповідь про діяльність великого звіринця у с. Підгородці, заснованого у 1811 році. Подаємо уривок з цієї статті.

Без сумніву, найгучнішу славу здобув свого часу звіринець у с. Підгородці Сколівського району, заснований Костянтином-Станіславом Петруським (1811—1866 рр.). Він народився, жив і працював у Підгородцях, зробивши це село відомим у цілій Європі. Родина Петруських володіла маєтком на Сколівщині, до складу якого, крім Підгородців, входили Ямельниця, Сопіт та Урич. Батько Костянтина Петруського збудував у Підгородцях гуту, вапнярку і цегельню, а також запровадив чотири ярмарки в рік, чого не було навіть у містечку Сколе. Ним же був закладений невеличкий звіринець в селі Ямельня, опис якого не зберігся. То ж не дивно, що Костянтин ще змалку захопився природознавством. З 19-річного віку він розпочав переписку з найвідомішими зоологами Європи, зокрема з Альфредом Бремом, яка тривала до 1848 р. і нараховувала 3 томи по 600 сторінок кожен. Після закінчення Болонського університету Костянтин Петруський разом із ботаніком Олександром Завадським представляли Галичину на європейському з'їзді натуралістів у Відні (1832 р.). Саме піс-

ля з'їзду у Петруського зародилася ідея створити свій знаменитий звіринець у Підгородцях, який згодом став найбільшим центром зоологічних досліджень у всій Австро-Угорщині.

Площа звіринця становила близько 11 га, розкинувся він біля лісового урочища «Соколе». Тут упродовж 16 років утримувалось 500 тварин і птахів різних видів, зокрема рідкісні екзотичні папуги з Африки та Амазонії, багато з яких могли розмовляти. Сучасники згадують про пару журавлів, які були настільки прирученими, що вільно гуляли по парку, а куниці та борсуки бігали за господарем, як собаки. У звіринці Петруського вперше у неволі (1843 р.) розмножилися карпатські бурі ведмеді, а дещо раніше — у 1838 р., дикі голуби-гривачі. Цей факт був зафіксований Альфредом Бремом у одній з його праць, оскільки розмноження у неволі цих птахів не могли добитися кращі зоологи Берліна і Парижа. Серед мешканців звіринця згадуються також антилопи, бобри, сарни, їжаки, рисі, дикі коти, лисиці (7 видів), вовки, видри, білки, ховрахи, дикі свині і навіть кроти. Але найбільшою атракцією звіринця був 24-річний крук, що розмовляв кумедним польсько-українським суржиком. Він вважав себе головним з-поміж інших птахів, давав їм різні розпорядження, замовляв собі каву, фамільярно кликав господаря по імені, а коли мав поганий настрій, то називав його занудою.

Підгородецький звіринець припинив своє існування 6 січня 1848 р. внаслідок пожежі в ніч на Різдво. Звіринець та деякі інші будівлі, що належали Петруському, згоріли. З усієї звірини врятувати вдалось лише пару голубів-гривачів. Уціліла також частина наукової бібліотеки із 800 книг, ентомологічна колекція з 6 тис. комах, а також декілька опудал карпатських ведмедів (все це стало власністю варшавського Оссолінеуму).

Петруський був у розпачі, він навіть хотів продати маєток і емігрувати до Бразилії, однак знайшов у собі сили і упродовж десяти наступних років писав наукові праці за результатами багаторічних досліджень. Найвизначніша з них — «Historia naturalna zwierzat ssacyh dzikih galicyjskih», написана у 1852 р. і у якій міститься детальний опис понад 60-ти видів тварин Східних Карпат [4].

Підготувала Тетяна ЗІНКЕВИЧ

«ВСЯЧИНА ПРО МЕДВЕДІВ» О. МИХАЙЛА РЕВАКОВИЧА

ПЕРЕДМОВА

Більше п'ятнадцяти років тому мені до рук потрапив зошит 2 з 1945 року спогадів — «Всячина про медведів» о. Михайла Реваковича з Волосянки, відомого в тогочасній Європі мисливця по його славних трофеях. Вже зараз, з плином часу, не можу пригадати деталі, точніше, хто мені його дав, але це, швидше, був пан Михайло Луцик, що родом з Волосянки, з яким я приятелював ще з того часу, коли до нього боялися ходити інші, бо приїхав він із заслання, а в радянський період це переслідувалося. Дуже шкода, що пан Михайло помер, він би міг ще на багато моїх запитань дати відповідь, прояснити все те, що в мене зібралося, міг би назвати людей, назви урочищ, де проходили полювання, події, інше.

Але доля розпорядилася так, що зошит цей залишився в мене цілим, не пропав і я його не викинув. Підсвідомо я таки думав, що віднайдуться інші зошити, і тоді можна буде звести усі історії воєдино та видати гарну та неперевершену книгу спогадів про мисливські історії. З цим бажанням я жив, працював, збирав усілякі матеріали, світлини, та мріяв, що прийде час, і я зможу все ж таки видати їх окремою книгою.

В один час, коли п. Олексій Тренич випускав лісову газету «Сколівські Бескиди» Сколівського і Славського ДЛГ, я дав йому цей зошит. Так «Всячина про медведів» вперше побачила ширший світ. Пізніше цей зошит я показував та розповідав його невідому та коротку історію п. Ігору Шидловському — директору Природничого музею, науковцю біологічного факультету Львівського університету ім. Івана Франка. Він запропонував мені залишити цей зошит в музеї, але я відмовився. Тоді ще не йшлося про створення історико-краєзнавчого музею в Сколе, як тепер, коли пишу ці рядки. Проминали роки…

Тільки 2010 рік став знаменним для мене. 7 серпня ц. р. у Львові у Шевченківському гаю відбулася 1-ша Міжнародна мисливська виставка. За тиждень перед тим я зустрівся з моїм давнім товаришем зі Стрия п. Романом Туром — невтомним бджолярем та дослідником, громадським діячем Стрийщини, видавцем книг та дуже порядним чоловіком. Розповів йому про зібрані на той час матеріали по історії мисливства на Сколівщині, старі світлини. Отож він

запропонував мені видати невелику книгу, тобто став моїм меценатом, за що я висловлюю йому дуже велику вдячність. Його наполегливість, трьохденна трата часу та ресурсів при двох невдачах змонтувати весь матеріал, та мої переживання створили невелику книгу — «До історії мисливства та рибальства на Сколівщині», в якій я подав зошит 2 «Всячина про медведів». Так цей матеріал другий раз дістався більш ширшого читача, мисливців та краєзнавців України. Книжка «засвітилася» на самій Першій міжнародній мисливській виставці у Львові. Це було сповнення моєї мрії, за яку я дуже дякую Господу Богу.

Хочу передати читачеві, що є певний секрет в добрих діяннях. Якщо людина дуже захотіла, носить в собі мрію, йде твердо до неї, добре і самовіддано на це працює, то тоді ця мрія збувається. Не дарма колись гаслом братів баронів Гроеделів були слова — «Праця і честь є батьком доброї слави».

Так от, зовсім недавно, 13 грудня цього року передзвонив мені п. Роман Тур зі Стрия і сказав, що його брат п. Ярослав Михайлюк знає жінку, яка працювала в Стрийському краєзнавчому музеї і має зошити Реваковича. Пройшло декілька днів. Була організована зустріч, і ця пані Богданна Фур розповіла мені, що всього зошитів було чотири, п'ятий, писаний німецькою мовою, був перекладений на українську, а шостий писаний українською. Його потрібно передрукувати, бо записи, писані чорнилом в 1947 році, вицвіли і їх майже не видно. Де ще два зошити, які вони за нумерацією і чи вони зберігаються в Стрийському краєзнавчому музеї, ще потрібно вияснити.

Продовжуючи пошук зошитів, а це не давало мені спокою, виринули ще нові призвіща — це о. Ільницький та п. Бородавка, обоє стрияни. Останній розповів, що зошити ще можуть бути в дітей — Ірини та Богдана, покійного уже п. Юрія Бородавки, а може ще в одного пана, що живе на вул. Шумлянській в м. Стрию.

Можливо, що вони збережені. Це дало б можливість звести їх усіх воєдино. Зрештую, не відомо взагалі, скільки тих зошитів було. Знаємо з них та слів, які вкалав в них о. Михайло Ревакович, що частина тих зошитів в ці важкі часи була знищена, пізніше знову він їх відновлював. Що їх писала в під диктовку Грушка (помічниця отця). Відомо також, що їх, певно, було шість, бо в моїх руках є 2-й, тепер уже 5-й та 6-й.

Тепер я почав проводити свої власні дослідження щодо пошуків тих зошитів. Виключаю зі списків наступних осіб, які могли би мати ці зошити, бо мав з ними розмову, а саме — п. Ярослава Дяківа зі Стрия, п. Лесю Сопотух зі Сколе (де б могли зберігатися зошити, бо їх родич, покійний п. Б. Сенів, був великим українським патріотом і залишив по собі гарну бібліотеку), п. Василя Семена зі Сколе, який забрав по смерті усю бібліотеку п. М. Луцика, подружжя Соколів (науковців), родаків з Волосянки, що працюють в Інституті народознавства НАН України у Львові, Сокол Ярославу Василівну, керівника фольклорного ансамблю «Феся» з Волосянки. Одну надію маю, і вона надає мені натхнення, що зошити зберігаються в Стрийському краєзнавчому музеї і я буду мати змогу побачити їх, опрацювати та видати гарну та неповторну книжку [3] .

Ігор Яр. ЧУДІЙОВИЧ —
Сколе — Бойківщина

ОПОВІДІ ПРО ПОЛЮВАННЯ

РЕЦЕНЗІЯ

Нещодавно у стрийській друкарні «Рій» вийшла друком книжка «Оповіді о. М. Реваковича про полювання на Сколівщині». Сколівчанин, самобутній краєзнавець Ігор Чудійович давно плекав надію видати книгу про полювання. Зібрав чимало цікавих матеріалів про отця Реваковича, який мешкав у Волосянці. Особливо цінними виявилися його зошити про полювання на ведмедів, в яких вміщено розповіді не лише про мисливців, а й про цікавих людей Галичини, священиків, письменників, лісничих, баронів, простих селян. Йдеться про побут та культурно-освітні заходи в гірському краї.

Книжка складається з кількох розділів. У передмові йдеться про тих людей, завдяки яким було віднайдено зошити о. Михайла. Другий розділ «Про отця Михайла Реваковича» (автор О. Тренич) знайомить читача із заслуженим родом Реваковичів та самим отцем, який здобув освіту у Віденській духовній академії, про те, як по її завершенні одружився з Ольгою Охрімович та отримав парафію в селі Волосянка. Був добрим душпастирем, начитаним, інтелігентним і значучим чоловіком. А ще є згадки, що волосянський парох був фізично здоровим, сильним. Родина Коруд за 18 волів купила до церкви 25-кілограмове Євангеліє.

Тільки отець Ревакович міг з ним правити Службу Божу. Окрім душпастирської роботи, він підтримував у селі позичкову касу, керував церковно-просвітницьким хором, мав велику господарку. Вільний час душпастир присвячував мисливству. Був добрим знавцем мисливської справи, розумівся на зброї. Отож, особливо захоплюючими в книзі є розповіді про ловецькі трофеї славного мисливця — розмаїті роги, ведмежі, лисячі, куничі шкури… Свої мисливські експонати навіть виставляв на першій світовій мисливській виставці у Відні (1945 р.) і отримав високі відзнаки.

Не лише мисливців, а й багатьох читачів особливо зацікавлять розділи книжки «Оповіді про ведмедів» («Всячина про медведів», зошит 2), «Спогади М. Ревакович з Волосянки» (зошит 5), «Спогади М. Ревакович» (зошит 6)…

Важкою була старість о. Михайла. Осліп, жив у голоді і холоді. Його вигнали з резиденції, отож доживав віку в злиднях у старенькій хаті Орищиних, де й помер у 1950 р.

Книжка «Оповіді о. М. Ревакович про полювання на Сколівщині» є досить цікавою. Завдяки ентузіасту Ігорю Чудійовичу повертаються із забуття надбання нашої минувшини, відкриваються цікаві сторінки історії. Допомогли здійснити добру справу — видати книжку про мисливство Роман Тур зі Стрия та Роман Серкіз зі Львова.

Світлана СНІГУР

Багатовікова історія наших Карпат таїть в собі чимало невідомих подій. Заглянути краєм ока в припорошене минуле нашого краю вдається не так часто. Надто мало збереглося писемної інформації. І все ж окремі перлини минувшини, які по праву можна так називати за їх безцінність, завдяки справжнім патріотам з'являються на світ Божий, проливаючи світло на забуті дні.

Один з таких матеріалів потрапив до редакції газети «Сколівські Бескиди» за допомогою нашого краянина, лікаря зі Стрия Ярослава Дяківа. У звичайному учнівському зошиті з 1945 року містяться спогади мисливця про лісове життя початку нинішнього століття. На титульній сторінці лише заголовок «Всячина про медведів. Зошит 2». Поряд олівцем дописано 1945, і жодних слів про автора. Але завдяки спільним старанням краєзнавців Я. Дяківа, І. Чудійовича, М. Луцика нам вдалося достеменно встановити, що в цьому зошиті знаходяться спогади отця Михайла Ревакович з Волосянки, знаного в Європі мисливця. Невідомо лише, чи писав їх сам Ревакович, чи хтось під його диктовку. Звичайно, експерти могли б проаналізувати відповідність почерку, бо в церковних книгах збереглися власноручні записи отця. На перший погляд почерк збігається, але мемуари написані уже в радянському зошиті, ймовірно у 1945 році, коли отець Михайло був уже сліпим. Як свідчить акт про смерть, М. Ревакович «від 1930 р. осліп і був сліпим до останнього дня 1950 р.». Згідно з церковними книгами останній запис ним зроблено в жовтні 1931 року.

Так чи інакше, поважний краянин залишив на землі історичний спогад, донісши до нашого часу цікаві відомості про фауну, мисливство та життя гірського люду майже 100-річної давності [3].

Олексій ТРЕНИЧ

о. Михайло РЕВАКОВИЧ

ЗОШИТ 2 «ВСЯЧИНА ПРО МЕДВЕДІВ»

ОПОВІДІ ПРО МЕДВЕДІВ

…Не все безкровно трафляються стрічі людий з медведями. У Славску коло каміньолома низше села напала була медведиця, що мала одно молоде, на жінку побережника, що збирала гриби, побила дуже груди і покусала рама і руку. Поранену жінку відвезли до шпиталя, де гоїлася через цілий місяць.

В Головецку напала медведиця, що мала двоє молодих на двоє грибарів і обох покалічила.

В Сенечові убив медвідь тітку Івана Гаврилового, побережника, що зі мною ходив на підходи оленів. Як тота жінка погинула, ніхто не знає, бо свідків не було, а муж єї доперва при помочи домашного пса найшов свою жінку в лісі дуже подрапану пазурами медведя із перекушеним горлом і шиєю.

Тепер оповім, як нераз дуже дорого мусять платити верховинці за свій пісний вівсяний ощипок. Господар в Нижній Рожанці Василів мав свою хату і грунт над потоком Кривий недалеко Вишної Рожанки. Єго поле всунулося у скарбовий ліс і творить хребтик, що має спад на два боки. В році 1925 зорав він оба збіча свого поля і засіяв всьо вівсом. Тому що з одного боку єще від першої світової війни було богато дротяних запор, тож Василів тим дротом обгородив цілу часть свого

поля, яка всувалася в ліс. Єго дротяний пліт складався з 4, а місцьома із 5 дротами. Близько був воєнний рів. Медвідь кинув чоловка в рів, а що се було при самому лісі, там лежало много лому і галузя, медвідь тим ріщом приметав Василева та забрався в ліс. Сильна природа того селянина учинила, що він отямився і пізнав, що при нім медведя нема, тож при помочи колін і одної цілої руки помалу видобувся з-під наметаного на него лому, виліз із на тім місце не дуже глубокого рова, та так рачкуючи дістався поза дротами до своєї загороди і так доліз аж до верха хребтика, та ще мав силу кликнути: «Жінко ходи дивися на мою смерть», і потім знова зомлів. Жінка почула той крик, прийшла на вершок, а увидівши так страшно роздертого мужа, думала, що він вже мертвий, побігла скоро по сусідам, щоби помогли принести померщого до хати.

Люди забрали сани, витягнули на вершок, положили на них як ся здавало мертвого і привезли до хати. В хаті Василів ще раз отямився. Оповів присутним як стрітився з медведем і що він з ним робив.

Добрий сусід Васильова поїхав своєю фірою по священика і о. Юліян Галькевич приїхавши, заосмотрив умираючого Св. Тайнами. Другий післанець повідомив про се нещастя солтиса в селі і управителя лісництва Каричека. У управителя був тогди на вакаціях товариш Богдана Каричека медик Пулюй. Лісничий попросив п. Пулюя, щоби той пішов оглянути раненого і якби можливо, якнайліпше забандажувати.

Пулюй і Богдан взяли з села ще 2 господарів, що в війську служили при санітетах і пішли до хати Васильєва. Стан недужого був страшний. Через роздерті ребра мож було добачити рух легенів, котрі закривала лише одна оболонка. Бандажів ніяких не було, тому раненого обвинули полотном і так само завинули розтрощену руку. Меньші рани позаливали оковитою і олійом та наділи на раненого цілу одежу. Солтис виладив фіру і 2 людий, що мали раненого відвезти до Львова до шпиталя. Та нещасливий мученик в дорозі між Николаєвим і Пустомитами віддав Богу душу. В Пустомитах на стації Васильова виладовали ітам на парохіяльнім кладовищи єго похоронили.

Я описав той страшний случай точно, щоби наші ловці пізнали, що з медведями треба дуже обережно поступати. А компетентна влада нехай знає, що не повинна верховиньских селян лишати без всякої помочи під час борьби о хліб насущний. В першій світовій війні медведі в горах научилися їсти поляглих вояків. Під



Мисливці — («Вуйко», Теодор, Едуард Табрський, Алфред Хаусслер —власник пили в с. Опорець, Якоб Метцлер, стоїть в рясі з рушницею о. Михайло Ревакович з Волосянки). Листівка датована кін. XIX — поч. XX ст. Оригінал світлини зберігається в Українському Центрі народної культури — «Музеї Івана Гончара» м. Київ

час моїх полювань на оленів в роках 1915 і 1916 і навіть ще 1917 я находив кільканадцять гробів розбитих, з котрих медведі повитігали трупів. Звичайно видно було людський хребетний стовб, якого медведі здаєся не могли погризти, і трохи подертої зігнилої одежі. Медвідь, що замордував Васильова, належав видко до тих трупоїдів, бо хотів з Васильова приладити собі печеню, коли від колиби затягнув єго аж у воєнний окіп і там єго приметав ломом. В яких 40—50 років почали деякі Галицькі ловці приваблювати медведів стервою. Я думаю, що се є зовсім невідповідний спосіб до гарного полювання. Сей спосіб псує цілу природу медведя. Медвідь, що з природного Богом даного єму права має зимою спати, через приваблюваня єго стервою не спить, не йде до бaври і попросту мучиться. Бо раз дістає аж занадто доста стерви, а відтак через много днів не дістає зовсім нічого. Скажуть може ті ловці, що нехай медвідь в такі пісні і голодні дні уполює собі сам дещо. Я їм відповім, що власне тому дав Господь Бог зимовий сон медведеви в баврі, щоби він не потрібовав зимою полювати. З досвіду знаємо, що взимку всяка звірина хоронится так, щоби якнайменше була наражена на переслідуваня хищих звірів. Один вовк видержує добре зиму і добре під час неї маєся, та медведеви так нещаститься, як вовкови.

Я є тої гадки, що як Галицькі ловці ще яких 20 років так пополюють, то певно в дальшім часі не стане медведя в Карпатах, бо новочасні медвежі ловці із смерек їх в части вистріляють, а в части медведі самі витруються затроєною для вовків стервою. А в



о. Михайло Ревакович, с. Волосянка — 1925 р. (фото з особистого паспорта)

решті вигинуть від куль вадасів і так мимо всіх законів, охороняючих медведя, єго в не дуже далекій будучности може зовсім забракнути, так, як єго в Альпах майже вже зовсім нема.

Барон Ріхард Гредель захотів убити медведя, тому лісничий в Тухлі Мартин Бервід казав збудувати в недалеко лісничівки на смереках таке ловецке гніздо і кількканайдцять кроків від тих смерек клав стерву і за якийсь недовгий час знадився там медвідь і приходив правильно на корм. Бервід повідомив про се барона, барон приїхав, виліз з Бервідом на то гніздо, і як медвідь надійшов, барон стрілив в него і на 40 кроків медвідь єще відбіг і упав мертвий.

В Рожанці в потоці Рожаночка було збудовано таке гніздо на смереках на краю зрубів Лісного. Але тому що оно від вітру разом з смереками хиталося, не хотіли пани вилазити на него. Потім місто на смереках збудовали аж 2 на земли, одну під Припічками, там де потік Ростока сходиться з потоком Багниковатий. Оно було вкопане до більшої половини в горб, на котрім стоїть ловецка хата. Збудовано було з товстих брусів, стрільниця була спрямована на малий зарінок, де клали стерву. Запасове м'ясо вішали на вільху, що мала 6 метрів гладкого пня, але медвідь, невдоволений 8 чи 10 кілями, виліз на вільху, що дуже було слідно на корі медвежих пазурів, поскидав завішене на ній м'ясо і вже без ваги поїв то нараз. Управитель і побережники поховали м'ясо на стрих ловецкої хати, але медвідь звітрив м'ясо і там. Горі углом хати підповз аж до повали стриху, відорвав 2 дошки у щиті даху, туди дістався на під і всі кусні конини поскидав із поду на землю, часть з'їв на місци, а решту поносив у густу культуру на Ялині, що на снігу було добре слідно, і там докінчив свій баль. Лісники видумали ще один спосіб хованя м'яса. На зарінку коло вадаски і коло висше згаданої вільхи закопали в землю телефонічний стовп так гладкий, щоби медвідь не міг по нім вилізти. В горішнім кінці того стовпа набиті були цвяхи. По драбині, котру ховали в лісі, вилазив один з побережників під верх того стовпа, а другий побережник, приладивши відповідний кусень м'яса, приладжений так, щоби можна було на цвях повісити, подавав тому, що був на драбині. В той спосіб обвішували порціями м'яса вершок стовпа. Щодня перед вечером приходив побережник і маленькими вилками, набитими на довгий оскіп, скидував одну порцію, а оскіп прятав у смерічках. Медвідь через 2 ночи обходився такою невеличкою частею м'яса, але третої ночи не поперестав на так малій частині. Чи пробував лізти на стовп, ніхто не знає, але ужив іншого способу, щоби добути м'яса. Почав 60 сентіметрів над землею довкола обгризати стовп, аж доки стовп не похилився на бік, медвідь лабами поважив, а стовп відломився до решти і медвідь таки виграв.

На початку долини Рожаночки побудував лісничий під горою Лісний другу таку вадаску, як висше описана, але далеко сильнішу і в середині ліпше устроїну. Дах на ній був сильно збудований і добрими драницями покритий. З переду були невеликі дверці, щоби мож було на подрю заносити м'ясо, та медвідь зараз першої ночи звітрив, де м'ясо заховане, і не через дверці, але від гори Лісний виліз туди на дах, повідривав драниці, поломив лати і добув м'ясо. Лісники перестали прятати м'ясо в лісі, а наняли стайню у господаря, що на краї Рожаночки має хату і стодолу, і там під замком держали свій ваб і щодня вішали на стовпі перед вадаскою в такій висоті, щоби медвідь, ставши на задні лаби, передніми міг досягнути м'ясо. Коли медвідь так знадився, що щодня вечером приходив по свою вечерю, запросив лісничий барона на засідку.

Умовленого дня приїхав Ріхард Гредель до Рожаночки, де на мості ожидав єго лісничий з побережниками. Авто лишилося під дозором двох побережників, а барон з лісничим і побережниками, що несли кожухи, перекуску і рефлектор, пішли піхотою до

вадаски. Барон оглянув вадаску зо всіх боків, признав, що она є сильна, і в кінци рішився в ній ждати на медведя. Побережників відправили до селянської хати, а самі, зайшовши до середини вадаски, замкнули на замок двері, оділися в кожухи, отворили віконце, крізь котре малося стріляти і ждали сумерку, коли мав після звички надійти медвідь. Медвідь прийшов і досягав м'ясо, піднявшися на задні лаби, та як барон побачив, який то великий медвідь, набрав здаєся респекту до него. І мимо заохоти лісничого, щоби барон стріляв, той відмовився. Пани дивилися, як медвідь скоро пожирає м'ясо, та коли повечерявши забрався медвідь у зруб Лісного, сказав барон Каричеви, що се не ніяка штука на 20 кроків стріляти до такого великана. Заявив, що він має повну ловецку сатисфакцію, бо міг єго убити так само, як першого медведя убив у Тухли на Кичернім. Подякував лісничому Каричови за єго стараня. Засвітивши рефлектор, засвистали на побережників, з'їли перекуску, яку запакували, забрали річи до авта і при світлі рефлектора зайшли на місце, де авто на них ждало. Гредель від'їхав до Демні, а Карич з побережниками пішли в село.

Для точнішого опису житя медведя мушу додати, що хоть медвідь в більшій половині їсть ростинні страви, то все таки час до часу потребує і м'ясної поживи. Він полює на дику звірину і на домашну худобу, та тії єго лови не все кінчаются добрим успіхом. Дику звірину медведеви дуже тяжко зловити, а на домашну лови не все удаються, бо вівчарі, воларі і загалом рільники бережуть дуже пильно свою худобину, а навіть сама худоба, як є зібрана в більшім стаді, уміє медведеви ставити опір.

ВОЛОДАР КАРПАТСЬКИХ ПУЩ

Мій тесть о. Юліан Охримович оповідав мені, що держав раз 5 пар волів. В зимі возили воли дерево, а літом паслися в полонині разом з громадскими волами. Трафилося раз, що в ночи, коли воларі поснули, а ватра погасла, підсунувся медвідь до стада, скочив на одного вола, почав его лабами дерти і хотів єго відогнати від прочих волів на бік, щоби єго там загризти і повечеряти. Віл, на котрім сидів медвідь, з болю і страху ричав, та прочі воли зразу тільки грізно буртіли, доки один з них дуже великий і сильний віл, який був власностю мого тестя, заричавши, догонив мордованого медведем вола і вдарив рогами так сильно медведя, що зтрутив єго з вола і на земли почав его колоти. Тепер ціле стадо кинулося за медведем, який, ратуючи своє житя, гонений волами, утік у ліс. Пораненого вола удалося вилікувати, але знаки по ранах лишилися все видними.

На полюваня на медведів приїздили звичайно гості, граф Кінський. Вислід тих ловів був різний, раз вдачний, іншим разом неудачний. Барони Гредлі, що були відкупили Скільщину в графа Євгенія Кінського, запросили були архикнязя Леопольда Сальватора. Уладженям тих ловів занявся був управитель ревіру Опорець Едвард Таборский. На тім полюваню убив архикнязь свого першого медведя на горі Тростян. Межи тутешними ловцями, що полювали в Скільщині, мушу згадати про графа Казимира Водзіцького, Альфреда Шматеру, Ганасевича з Тухлі, Франца Тіхогоз Рожанки, Едварда Таборского з Опорця і про Франца Крамера з Волосянки та Леона Галінського зі Сморжа. Крамер і Едвард Таборскій визначилися як найславніші ловці на медведів. Франц Крамер полював на Святославю і в Коростові, а в самій Волосянці в однім році убив 8 медведів. Едвард Таборский убив в своїх ревірах 17 медведів. Та не все медвежі лови удавалися щасливо. В Жупаню частковий тамошній дідич Тужаньский полюючи раз на медведя, поразив его стрілом тяжко, але медвідь мав єще тілько сили, що звівшися на задні лаби вдарив лабою Тужанського по голові, пазурами здер єму всю шкіру з голови від карку аж по очи. По тім ударі оба повалилися на землю. Медвідь більше не піднявся, а Тужанського підняли товариші, натягнули здерту шкіру назад на чашку, але він до тиждня помер на закаженя крови.

Другий сумний случай на медвежім полюваню притрафився в Підгородцях у дідича Штавфера. Там заполювали на медведя і поранили его. Медвідь утікав на другий бік ріки Стрия та підлісничий Турбер, що знав добре ревір, знав, в котрім місци медвідь буде перепливати ріку; поплавцьом переправився на другий бік ріки і на зарінку вижидав медведя. Допустив єго до себе дуже близько і стрілив, але хибнув. Медвідь одним ударом лаби вирвав ему нижну щоку і роздер горло. Турбер сконав на місци, а медвідь утік у ліс, де его 2 дни пізніше добив старший Підгородецький побережник.

На закінчення моєї балаканини мушу згадати також про свиньске щастя, яке мали чотириножні і двоножні свині в Волосянці. Перед немногими роками заведено



Володар карпатських пущ

в нашім селі паньствову поліцію, «жеби ся хлопство не бунтовало». Прийшов до нас пан урядовник Раласєвич і постерунковий Ян Ковач. Сей постерунковий була се правдива брідцка холера, розпустник найпершого гатунку, пияк, збиткував і вимушував від селян, що лише єму ся захотіло, в день і в ночи робив ревізії по селянських коморах, висипував із скринок збіжа різного гатунку на одну купу на земли, дер одіж, викидав із стодол пашу на двір; а то все робив тому, що два цигани Волосянські набрехали перед ним, що в селі є повно військових карабінів, та всі ті так звані ревізи не дали в висліді аж ні одного карабіна, а Ковач хотів конче перед своєю владою уходити за «справного постерункового», бо хотів вивандувати на урядовника. Коли прийшла осінь і дики почали робити шкоду в бульбі і вівсі, він зробив донесеня до староства, що треба конче полювати, бо пропадуть людям булі і овес. Перед селянами казав своїм циганам голосити, що в тім дни, коли буде полюваня, всі громадяни мають явитися одні яко стрільці, а другі як наганячі. Староство позволило, що могуть люди уживати яких небудь карабінів, лише щоби диків винищити, а по полюваню як хто схоче дістати карту на бронь, нехай дасть тото проханя підписати пану уряднику, то староство відразу видасть карту. На донесенє Ковача візвало староство властителя громадского полюваня в Волосянці пана Леона Теодора Скрипку, купця у Львові, щоби безпроволочно розпочав полюваня на диків, бо інакше було би змушене уневажнити єго аренду. Скрипек повідомив свого побережника, що він приїзджає до Волосянки і побережник (Василь Коник син Луки) має се письмо показати солтисови і уряднику, щоби в день ловів була готова нагінка. Скрипек приїхав з своїми гістьми і слідуючого дня рано почали полювати від Ялиновацкої граници. Яко третий гін прийшов на чергу ліс і зруб в Писаній Керниці. В перших двох гонах не було ані дика, ані іншої звірини, а в Писаній Керниці дик одинець виломився через нагінку і утік на Рожаньский бік. Три серни, що вийшли на панів, були перепущені без стрілу. Яко четвертий і послідний гін на сей день взяли Кривача. Сей гін творить довгий прямокутник, тягнучийся аж до Кізьої Долини. На єго двох довгих боках стояли по два стрільці, а на кінци прямокутника від сторони Юз. Долини стояв з долини пос. Ковач, а з горішного боку Скрипек. Псів на тім полюваню не було, бо пес Скрипкового побережника ішов лише за своїм паном, отже гонити мусіли самі люди. Гнали від полонини в сторону села. Коли нагінка перейшла одну трету гону, дався чути крик: «Дики! Дики!».

Забув я сказати, що той ліс зарослий старими низькими буками, а зрідка грубими смереками, а сподом підшитий густою і високою папоротею, тож наганячі не виділи, які звірі суть перед ними, лише чули, як тріщать в ріщу і папоротнику. Нараз на Ковача, що стояв на невеликій поляні при кількох малих смерічках, вибігли з папоротнику 2 малі а 1 великий медвідь, і в тій хвилі Скрипек, як їх увидів, крикнув: «Nie strzelac». Та Ковачови не було до стріляня, він обернувся плечима до медведів і почав утікати щосили до недалекого букового ліса, та у страха не лише великі очи, але і слабі замки. Ще не встиг добігти до бука, як вже наступила експльозія, та і се не здержало Ковача, доки не виліз так високо, що чувся безпечний перед медведями. Медведі, вийшовши на край ліса, обернули назад в той сам ліс, з котрого вийшли, та за мінуту якраз посереді гону упав стріл. Ковач, держачися бука, хотів розпинати свої штани, але недалеко від него стояли два наганячі і сміялися, а він розказав, щоби ішли довідатися, до чого стріляно. Та наганячі догадалися, що з Ковачом щось не добре, і удали, що відходять, а як гущак їх перед Ковачом вже закрив, они притаїлися і дивилися, що він буде робити. Він зліз із бука, повісив гвер на дерево, скинув плащ з себе і заліз у папоротник, розіпяв штани і почав витрясувати з матні нагромаджені там експльозійні матеріали, а що велика часть їх потекла у ногавиці, тож видячи даремний свій труд, щоби очиститися, підтягнув штани вгору, надів плащ, хопив гвер і лісом махнув в долину, щоби дістатися до хати.

Тим часом медведі в поворотній дорозі на полонину просувалися крізь папоротник недалеко того місця, де стояв доктор Блешиньский, і коли він побачив по-

над папоротником голову якогось великого звіря, в переконанню, що се грубий дик, стрілив в тую голову, а стріл був такий цільний, що звір повалився в папороть і ані ворохнувся. На стріл надбіг побережник, а доктор попросив єго, щоби заліз в тото ломаджа та подивився, чи дуже великий дик. Побережник побачивши медведя, сказав, що се не дик, а медвідь. Доктор утішився дуже і вже не лякався ломів, лише заліз у них, щоби помочи побережникови витягнути медведя на дорогу. В цілім ловецькім товаристві настала велика утіха, бо уполювати медведя то не є будь яке свято. Посідали коло него і позакурували, та порішили, що не будуть нести єго в село, лише на місци здоймут з него шкіру. Тепер увиділи всі, що убитий медвідь не є самець, але самиця. Певно матір тих двох медведів. Між панами викликало се констернацію, бо закон ловецкого права забороняє стріляти матір, що водить молоді. Урадили, що повертаючи до Львова, повернуть до староства в Стрию і якось зацитькають ту справу.

Того вечора зробили собі пани баль у Волосянці, але Ковача на нім не видів ніхто, бо ті 2 наганячі, що були свідками «катастрофи», розповіли всьо з найменшими подробицями. Другого дня полювали на Турчанці, але стрічі з диками і там не було, бо одні перебралися через полонину до Рожанки, а другі втікли за Бескид. Справа убитої медведиці наробила трохи шуму у старостві, а ще більшого в Намістництві і в Виділі ловецкого Товариства, але в кінци далася поладнати якоюсь невеликою гривною, яку зложили по половині п. Скрипек і доктор Блешиньский.

Повище оповідання доказує наглядно, що дики мали свиньске щастя, бо мимо 2-дневого на них полюваня, ані один не найшовся на розкладі. А чи хоробрий Ковач не мав такого самого свиньского щастя, коли не него вийшли аж 3 медведі нараз, а він потрафив їх прогнати вибухом одної, і тільки, правда, що дуже грубої і то навіть не ручної гранати.

Подібна пригода трафилася також лісному управителеви в Рожанці Михайлови Каричови. Він заладив полюваня на дики в Вижній Рожанці в Секульськім потоці Трепетосиком. Яко стрільці, мали служити: єго син Богдан, Василь Шугай старший побережник і він управитель. Двох перших поставив управитель по боках того свого гону; вони мали трохи в переді від нагінки іти краями гону і таким порядком мали посуватися на перед аж до єго становища. Сам управитель вибрав собі місце на поляночці між двома частями лісу. Наганячі почали гонити, пустивши поперед себе пси. Та на лихо пси трафили на серни і за ними виломилися з гону і пішли в інший бік. Тому наганячі гнали дальше без псів. Гін тривав досить довго і управитель думав, що в нім диків нема, та вже хотів сходити геть із становища, коли недалеко від него в гоні щось затріщало. Управитель подумав: «Суть дики» і приготовився до стрілу. І справді нараз висунулася із смерічок груба голова дика, в котру управитель безпроволочно стрілив. Та як же він дуже наляквся, коли в тую хвилину висунувся сподіваний дик на полянку, а Карич увидів медведя, який, хоч тяжко ранений, піднявся на задні ноги і пішов на Карича. Карич репетуючи патрон цофався назад, а що за ним лежала колода, котрої він не видів, підкинувся на ній перевернувся горіниць через колоду так, що аж ногами накрився. Падаючи махнув рукою і кріс відлетів в кілька кроків на бік, та все таки мав велике щастя, бо медвідь не засягнув єго лабою, лише упав коло колоди мертвий на землю. По однім боці колоди лежав медвідь, по другім Карич. Велика жура упала на него, бо убитий медвідь виявився медведицею. З біди висвободив Карича директор Скільських дібр Кумор, бувший професор лісової академії у Львові. Тото полюваня дає усім нашим ловцям одну певну науку, щоби ніколи не стріляли до звірини, якої добре не видять.

Се друге полюваня на диків наглядно доказало, що так дики, як і форстфервальтер, мали правдиве «свиньске щастя», бо перших в гоні зовсім не було, а другий уратувався тим способом, що медведиця скінчила 2 мінути скорше, бо в противнім разі прославлена Каричом его «шпаркаса» була би певно роздерта.

І нині не можу віджалувати того, що через 2 роки при кождій стрічі намовляв Едв. Таборского, щоби старався в Демяньській дирекції намовити барона, щоби конче між середними урядовцями Скільського скарбу мав посаду бодай 1 українець. За дирекції Адольфа Вайсбаха був 1 українець в службі Скіль. скарбу Еміль Крупка лісник в Либохорі, а коли він спенсіонувався і пішов до Львова, між Демяньськими урядовцями не стало українця. Отсе я все пригадував Таборскому, просто то я доскулював тим, говорячи, що всі Австрійські народности мають в Скільськім скарбі своїх представників, а ми жадного. Я доказував, що власники Сколього барони Гредлі визнають себе за мадярів, а в заряді дібр мають свого заступника Робоша (Robos), німці мають Айзенштета (Eizenstata), фон Бека Міллера (von

Веска Muller), Штайнера і фольксдойчера Якова Нецлєра; чехи мають самого Едварда Таборского (Taborsky), Коля (Kohlla), Франца Тіхого (Tichy) і Франца Водічку; поляки мають Бервіда, Місьолка, Антона Таборского (junior); жиди мають Копіеля (Kopiel) і Бонама (Bonom), а ми українці не маємо ані одного. От сей мій доказ поміг, бо в короткім часі авазовано Михайла Каричека з підлісничого на форстфервальтера в Рожанці. Та пан форстфервальтер погано віддячився мені за те. Дався намовити Водічці, щоби всюди, де лише буде міг, псував мені моє польованя, і Каричек сповнив волю Водічки якнайточніше [3].

о. Михайло РЕВАКОВИЧ

Село Волосянка дало Скільщині заслужений рід Ревакoвичів. Тут народився у великій багатодітній сім'ї піонер відродження національного життя в Галичині суддя Тит Ревакович та його брат Михайло Ревакович (16.09.1861 р.). Батьки Іван Ревакович та Теодора з Паславських походили з багатих родин і тому дали Михайлові відповідну освіту. Навчався він у Віденській духовній академії. По завершенню повернувся в рідне село, де і отримав парохію. Подружне життя провів з Ольгою Охримович.

Михаило Ревакович окрім духовної роботи заснував і підтримував у своїй парафії позичкову касу, церковно-просвітницький хор села. Дбав про свою господарку: мав безліч птиці, чотири пари заглядних волів. Як «ішла його худоба, то здавалося, що це величезне стадо», так розповідають старожили села.

Весь свій вільний від душпастирства час отець присв'ячував мисливству. Про нього, як славного мисливця, писав свого часу у «Свободі» Богдан Лучаківський. Мав у своєму великому на ціле село будинку чудові ловецькі трофеї: роги, ведмежі та лисячі шкури. Чужі мисливці, знать з'їжджалися до нього, щоб оглянути експонати, які він виставляв на Першій світовій мисливській виставці у Відні 1915 року і за які дістав тоді високе мисливське відзначення. Б. Лучаківський пише, що прізвище Михаїла Ревaковича було настільки відоме в закордонних мисливських колах, що коли німці організовували Другу світову виставку в Берліні 1937 р., то М. Ревакович отримав персональне запрошення. Але на той час він був уже сліпим. Це сталося по похороні батька Зинича на початку 30 х років. Правдоподібно, хоч не реально, що певний час він полював ще на слух.

Отець Ревакович був великим знавцем мисливської справи — куншту, знавцем природи й звірини, добре розумівся на зброї. Мисливці з-за кордону листувалися з ним. Редакції закордонних журналів просили в нього статтей і опису мисливських пригод, а одне німецьке видавництво хотіло купити у нього спомини, щоб видати їх друком у перекладі, пропонуючи йому високий гонорар. Але о. М. Ревакович відмовив, бо рішив свої спогади залишити для українських мисливців.

Щоб уявити собі останній період життя о. Михайла Ревaковича, наводжу його слова з листа: «Ми майже голодуємо. Від двох років я не маю ані дека муки, а Людмила на три місяці дістає п'ять кг круп. Цукру у нас ніхто не дістав, а селянам за відставлений контингент в збіжжю і м'ясі дають так звану премію в поганій якости горівки. Мій Митрополит посилає мені по 110 злотих місячно і то є головне джерело мого удержання, бо мій помічник дає мені часом половину з тих грошей, які дістає за похорон або вінчання. Хліба з парастасів перестав мені давати зовсім. Від місяця я не маю ані кусня хліба, жию лиш бульбою і молоком. Одиноким моїм бажанням є те, щоби Господь Бог дав мені дожити тої хвилини, коли большевики будуть цілковито розбиті, бо то суть правдиві діяволи в людських тілах...

Так, прийшов час, що я мусив голодувати. Доки мав я єще вівсяної муки, пекла служниця ощипки, то був одинокий хліб, який я їв. Часом з парастасу давав мені помічник чотири, або два, або один боханець хліба з церкви, а тепер перестав зовсім давати. Відколи Ординаторіат від мене, яко сліпого, відобрав управу парохії і передав її помічникови, так сей отець попровадив парохіян, що ані оден з них навіть не загляне до моеї кімнати. Але видючий отець має всьо з села, що єму потрібно, а сліпий зовсім нічого...».

Покинутий всіма, о. М. Ревакович жив ще в часах після Другої світової війни на парохії у своїй Волосянці, де помер 06.05.1950 р. та похований біля свого батька і родини на цвинтарі, відразу за Церквою Св. Євхаристії — пам'ятки сакральної архітектури з 1804 р.

З болем в серці згадує пані Ганна Луцик, жителька с. Волосянка, яка, будучи тоді десятирічною дівчиною, бачила ті страшні злидні та страждання, в котрих перебував отець Михайло. «Ховали нашого священика о. Ревaковича великою громадою, але важко

було дивитися на його скорбне тіло, що було усе в ранах, а рани були ті від укусів блощиць та вошей».

Роман КУПЧИНСЬКИЙ
ДУХОВЕНСТВО СЕЛА ВОЛОСЯНКА

...З 1847 року парохом церкви с. Волосянка, що на Скільщині, був Іван Ревакович, який до цього рацював у Ямельниці. Метричні книги дають можливість глибше дізнатися про його сім'ю, оточення і, особливо, близьку спорідненість з Миколою Устияновичем.

Іван Ревакович має велику сім'ю. Перша дочка Февронія народилася ще у Ямельниці, Марія — 4 травня 1850 р. у Волосянці, а 7 квітня 1852 р. появилася на світ Климентина. Її хресним батьком стає парох з Тухлі Федір Рудницький, один з «Карпатської четвірки». 10 травня 1870 року вона вийде заміж за студента теологічного факультету Львівського університету Осипа Торбу, сина пароха зі Стрілок, а Микола Устиянович поставить у відповідній графі метричної книги свій запис як весільний староста. Устиянович та дружина Федора Рудницького Антоніна стають хресними для Павлини Ревакович, яка народилася 10 вересня 1854 року. Анна, дружина Миколи Устияновича, триматиме до хреста Миколу, який під час епідемії тифу, що вибухнула в горах на той час, помре, проживши трохи більше місяця (18.12.1856 —26.01.1857). Його та дочку Анну, яка прийшла на світ через рік — 14 лютого 1858 р., охрестив сам Микола Устиянович.

Скільська Верховина давно привертала увагу етнографів, фольклористів та художників. Вони приїжджали в гори і найчастіше зупинялися у хаті Івана Реваковича.

10 лютого 1865 року в цьому домі помер львівський художник Олександр Паславський. Тут він і похований.

Від запалення легенів 9 січня 1893 р. на 69 році життя померла дружина отця Івана, Теодора. Сам Іван Ревакович дожив до глибокої старості і помер у віці 90 років 3 лютого 1904 р. Про його смерть повідомили українські часописи Галичини, а його похорон у Волосянці перетворився у демонстрацію пошанівки його пам'яті навколишніми селами. На сумну церемонію прибули навколишні священики, здебільшого його однодумці: декан і парох Сколього Володимир Мартинків, сільські парохи з Орявчика — Еміліан Петрович, з Сенечова батько відомих діячів, товаришів Франка, Юліан Охримович, з Лавочного — Василь Коптюк, з Рожанки — Володимир Галиковський, з Тухлі — Василь Давидяк, з Синевідська Вижнього — Теодор Строцький, з Ялинкуватого — Михайло Тиндюк, з Плав'я — Микола Левицький, з Оряви — Ярослав Лучаковський, з Синевідська Нижнього — Володимир Сабат, з Опорця — Володимир Простаповський, адміністратор церкви Козьови — Богдан Охримович.

Після смерті Івана Реваковича парохом села стає його син Михайло,

1861 р. н. Після закінчення Львівської духовної семінарії він був певний час священиком у с. Синечолі, Станіславської області, де одружився з дочкою попереднього пароха Ольгою. Своїх дітей вони не мали. Дружина померла ще в молодому віці.

За народними переказами Михайло Ревакович був високий на зріст, великої фізичної сили. У церкві села була Євангелія, яке купила родина Корудів за 18 волів, вага якого приблизно 25 кг, то тільки о. М. Ревакович міг відправляти Службу Божу, тримаючи Євангеліє в руках. Священик мав багато земль Одні поля простягалися аж до Рожанки, інші — до Опорця. Були в нього три слуги. Мав багато корів, волів, овець. Одним словом, був великим господарем.

А ще дуже любив ходити на полювання. Часто до нього приїжджали знайомі зі Львова, з якими ходив на лови. Мав багато оленячих рогів, а також голову ведмедя, яку тримав на стриху в скрині.

Два рази на тиждень ходив до школи і навчав дітей релігії.

У 1932 році Михайло Ревакович повністю осліп. У селі працювала вчителем його племінниця Грушка. Вона стала приходити часто до нього і читати йому різні книжки. До церкви його водили, на великі свята він сповідав людей, а також він оголошував проповіді. Службу Божу вже правив отець Петро Карвацький.

Коли прийшли більшовики, Реваковича вигнали з резиденції, а майно розікрали. Свого віку знаменитий парох доживав у злиднях у старенькій хаті Орищиних, де і помер у 1950 році. Похований на місцевому цвинтарі На згадку про нього зберігся дзвін, який Михайло Ревакович подарував для церкви.

СПОГАДИ о. МИХАЙЛА РЕВАКОВИЧА З ВОЛОСЯНКИ

ЗОШИТ 5-й, писаний німецькою мовою

МАЄТЕ В СВОЇЙ СЛУЖБІ…

В рапорті було сказано, що ніде ані одного медведя в ревірі не було чути, а цілий день від рана до ночі вони є у лісі. Вертаючи до колиби, стрілив Антон Готиш (Єкш) на масиві до дяка, чи ранений він, чи ні, не знаємо, бо змерклося. Завтра однаково рано піду, щоби послідити. Прошу мені того брехуна до колиби не присилати. Раненько поніс посланець картку з приписом до лісничівки.

Від того часу більше я Черленюха при собі не мав і не видів.

Останнього року П. Черленюх був при мені на риканню, ішов, а за ним через Єлику і Гаданку на Тетерівку. Коли були ми на вершку Гаданки, почув я, що на Либохірськім боці розмовляє двоє людей, які пішли стежкою в сторону Ковалюових зрубів. Ідучи, вабили вони оленів, рикаючи так немилосердно і так не подібно до рику оленя, що мене брала злість, як можна так поганити … і неспокоїти ревір.

А ще зверха Гаданки видно було ту стежку, якою люди не переходили. Я запитав Черленюха, чи він випадково не знає тих людей. Він мені відповів, що один з них є сином лісничого з Либохори п. Мецлера, а другий якийсь селянин. Черленюх мені пояснив, що Мецлер дуже часто висилає своїх побережників, або сина, щоби відстрахували оленів від Рожанського ревіру. При Черленюку убив я осьмака над Черлекімським під вершком… Про самого Черленюка більше не пишу. Рожанським побережником був також Михайло Кудеба, названий управою і по селу «Міхалом». Се був не уроженець Рожанки, лиш прийшов з нижніх ревірів. Чоловік дуже чесний і совісний. Його обов'язком в Рожанськім ревірі було збирати робітників на садження лісу, а також мав пильнувати рибу. Та коли Антін Готиш, або Єкш, що були при мені, мусіли іти до іншої служби, він заступав їх при мені. Лісові стежки знав майже так точно, як і Антін Готиш. Неправду не казав ніколи. В році 1913 я убив при нім слабого нерівного дванадцятка — оленя, якого називав «Паниля». Причиною сеї ганьбичної назви невинного оленя подаю я в своїм описі риковиська з р. 1913. Михайло Кудеба був власником пса Розбоя, того гончака, що мені в р. 1907 віднайшов гарного оленя чотирнадцятка. Коли настала Світова війна 1914 р. і урядники зі Скільської дирекції лісів повтікали за границю, дістав Михайло Кудеба наказ, щоби расову худобу баронів Гредлів переправив через Рожанку Верхню за Бескід та довів її до Мукачева. Кудеба цей наказ виконав дуже совісно, а вертаючи додому, заразився холерою і не вернувся до Рожанки, помер у Волосянці. Його тлінні останки спочивають на кладовищі у Волосянці.

…Одним із побережників, які до мене були прикріплені на допомогу при моїх ловах, був Никола Готиш, син згаданого вже Антона Готиша. Був він при мені лише одного року. Управитель Каричек помістив мене тоді в колибі на Потічках. Терен моїх ловів так ограничив, що я мав полювати лише у Ліснім, на полонині Тетерівки, Зрубах Ковалювих, на Чаданці, Ялині, Менчелку… Була велика посуха. Всі тут згадані ліси та зруби лежать на полудне до сонця. Я з Николою через вісім днів ходив по тих зрубах і ніде ані не чув, ані не видів оленя. На против мене, зараз за потоком Рожаночки, на північній стороні Секула рикали дуже добре три олені, бо був холод і затінь. Олені ще перед риканням прийшли на північні склони. Та хоч і я повідомив Карича, що у мене ані сліду оленячого, а на другім боці рикають, він не позволив мені там підходити. Він виправдовувався, що ніби не дістав наказ від управителя Водічки, що ще день і там приїде на полювання якийсь генерал. Була се брехня, про яку я довідався вже пізніше. Карич був певний, що я вийду з Рожанки з нічим, і воно на таке виглядало. Та Господь Бог судив інакше. Коли одного разу я був на Мізунській границі, почув я на Менчелку по Мізунськім боці рикаючого оленя, що попід полониною тягнув в сторону Основи на Рожанський бік. Я знаходився тоді ще на Гатарі. Приспішлою ходою в темноті гнав я стрімкою стежиною на Менчелик. Никола ледве мене наздігнав. Та не встиг я перетяти оленю дорогу, бо він скоріш від мене перейшов понад мене на горішну частину Основи під полониною. Олень не був дуже далеко від мене, та догнати його я вже не міг. Тогди учинив я останнього середника на «вдасться, або ні». Я вхопив з рук Николи букову палицю і став нею сильно «чесати» молоді бучки, при яких я стояв. Маневр удався, олень замовк, хвильку постояв, а відтак обережно почав підходити в сторону, де почув шелест, немов би чесання рогів. Коли я це зміркував, подав палицю Николі, а сам зладився до стрілу. Я стояв при смереці і з того місця вибирав я

прогалину, якнайдовшу, через яку мусів олень перейти. Це місце, де олень сподівався свого противника, він обходив здалека кругом. Та, що туди провадила стежка і та вузенька прогалина, котру я собі вибрав до стрілу, я на ній зараз побачив оленя. В ту хвилю я змірив на ліву сторону і стрілив. Олень скочив дуба і погримів по камінню далі. Я вичекав, а потім пішов подивитись на постріл. На пострілі лежали малі букові галузки, які бик, скочивши дуба, відломив рогами. Фарби я не находив, але в шутрі були дуже сильні заскоки утікаючого оленя. За тим слідом я зійшов яких двіста метрів удолину і над молодим смерековим гущаком побачив я вже лежачого неживого оленя. Над ним росла одна смерека, з якої падаючий олень вилупив великий кусень кори. Тут допервa найшов я на землі повно фарби. Я дуже тішився, що мені той маневр удався, бо через тего... управителя, мене виправити з Рожанки «з квітков» йому не удалося. Олень був лише середній десяток. Роги мав темні і не найгірше перловані. Ми обернули оленя, якого Никола зараз випотрошив. Я вийняв грандлі та відчепились роги.

Поснідавши і відпочивши, пішли ми до колиби, щоби Никола дав знати про убитого оленя і привести людей його забрати. Управитель дуже здивувався, коли почув такий рапорт від Николи. Ту додаю, що замість генерала випровадив Водічка якогось свого чеха на ім'я Грейсфер. Карич виправив його на Секул, там, де олені рикали, і по двох днях він убив дванадцятака. Він, не вертаючи вже до Демні, поїхав автом через Климець до Мукачева. Це було моє перше і останнє полювання з Николою. Та пізніше не пам'ятаю року, віднайшов Никола мого дванадцятка, якого я, маючи за помічника Льва Єкша, убив у Субаницях, а не міг його віднайти в камінню і полях. В три тижні по риковиську найшов мого оленя, вже гниючого, Никола Готиш, з якого рогів мені не віддав, лише продав Ліндерови.

Цікаву пригоду мав Никола з медведями. Наприкінці весни дав Карич наказ Николі набити сіль у сільницю в «потічках», що є при нижній стежці. Никола мав піти з двома робітниками взяти сіль і сіяну глину, злагодити розбиту оленями і худобою сільницю та приладити відповідно для оленів сіль. До полудня Никола впорався з тою роботою. Тому, що було півдня вільного часу, відправив Никола обох робітників до лісничівки, щоб там різали дрова. Сам мав піти на полонину Секул, щоби обчислити худобу, яка вже ви-



о. Михайло Ревакович серед мисливців та трофею «вуйка» — 7-й у ряді зверху (зліва направо)

йшла на пашу. Щоби не обходити далекою стежиною, спустився він з нижньої стежки просто горі лісом, щоб вийти на вижню стежку. Коли виходив з берега на стежечку, побачив на ній двох малих медведиків, які там бавилися. Увидівши чоловіка, медведики зі страху занявчали. Крик медведиків почула стара медведиця, що лежала в гущавині над стежкою, і тут прискочила до дітей, а увидівши Николу, кинулась до нього. Никола мав лише стільки часу, що схопився букового копара, підтягнувся по букові вище, щоб медведиця не могла його досягнути. А медведиця обняла лапами бука, але Николу досягнути вже не могла. Він почав кричати на медведицю, свистати і гукати, але медведиця не уступалася. Сидячи на буці Никола не знав, що робити, але що на плечах мав свою рушницю... відстрашити не мав сили, хоч пізніше зібрався та вистілив. Його стрілу, однак, не налякалася стара медведиця, але за те налякалися малі ведмедята, які почали утікати далі лісом. Коли це побачила стара медведиця, то мусила пуститись за своїми дітьми, полишаючи Николу. Перелякані медведята бігом збігли на нижню стежку, а щоб стежиною було їм легше утікати, побігли дальше. Незадовго наздогнали тих двох робітників, що працювали при сільниці. Перелякані робітники почали утікати. Один з них, сильніший, утікав скоро, але другий кривив на ногу, похилився і упав, верещачи на весь рот. Се знову перелякало медведят. Вони пустилися в ліс, а стара медведиця за ними. Так робітники уратувалися. А Никола за той час зліз з бука, вийшов на полонину, де, почисливши худобу, вернув до лісничівки, де здав звіт зі своєї пригоди. Робітники тим часом розповіли про свою пригоду.

Никола Готиш скоро помер. Послідній з побережників, який мені був приділений як лісовий помічник, був Іван Гаврилів. Зовсім молодий чоловік, жонатий, з природи інтелигентний. Тому, що він був дуже пильний у виконанні своєї служби, не любили його усі мешканці Рожанки. Тому, що не могли спокійно ані ловити рибу, ані полювати. Іван дістав письма з погрозами, щоб так не наставав людям на п'яти, бо буде з ним зле. В кіці і лісова дирекція довідалась, що Івану люди грозять, і тому перенесла його з Рожанки до Гути. В Гуті те саме почалося по якімсь часі. Грозили Іванові, як і в Рожанці, бо Козівські вадаси змовилися Івана усунути. Під час рикання оленів пішов одного ранку Іван у свій ревір і більше додому не вернув. Вдома думали, що він пішов до Рожанки, та що до неба ніхто не мав гадки. Та коли вістка, що він пропав, дійшла до дирекції, вона наказала всім побережникам зійтись до Гути і там розпочали шукати Івана по ревірі. На одній стежці найшли Івана мертвого з простріляними крижами. Стріл був зроблений ззаду. Душогуб не взяв від Івана нічого. Він лежав вже там четвертий день неживий. Розсліди поліції злочинця не викрили, але підозріння велике упало на одного з Козівців. Якраз той чоловік по смерті Івана незабаром помер. Іванови справила дирекція дуже гарний похорон.

При Іванові убив я в Папоротнім послідного оленя, нерівного дванадцятака. Роги мав негарні, бо не перловані, але тогди иншого годі було найти. Іван мав також стрічу з медведями. Ідучи раз на Бродок, увидів на стежці бавилися медведята. А що увидів їх завчасу, тому потихонько, здалека окружив їх і обійшов їх іншою дорогою, через Плайский на Полонину. Відтак доперва повернув на Бродок. Я згадую се тому, що і я сам два рази чув в тім лісі, в гущавині Плайського, муркотіння, яке, думав я, що походить від лежачих у барлозі диків. Тої самої осени ішов тою стежкою управитель Карич зі суддею Коченашом, який хотів мене в колибі відвідати. Тому, що я ще був не вернув з підходу, пішли оба гості вислуховувати рикаючих оленів. Стоячи на границі при тім гущаку, де я давіти чув муркання, почув суддя то муркотіння також. Воно його так перелякало, що він махнув рукою на Карича, який стояв на п'ятдесять кроків від нього нище на сонці, і чим скоріше вони утікли до колиби.

Много років полював я в Рожанці аж до того року, коли був при мені Іван. Досвіта йшли ми три: адвокат Дем'ян Охримович, я і Іван Гаврилів. Ми йшли з Тухлянського на Махову. Я пішов попереду, за мною Дем'ян, відтак Іван. Ми сходили в долину вузькою кам'янистою стежкою, що вела серпантинами в долину. Нараз Дем'ян взяв мене за рукав і крикнув:

— Медведі!

Кріс мій був у мене на плечах. Я зірвав його з плеча в руки, отворив безличник і в тій хвилі я побачив в долині перед собою медведятко, яке пішло за старою, якої я вже не побачив. Я скоро впав на коліна, щоб попід галуззя доглянути медведят, бо клапаті смереки зовсім заслоняли мені стежин. За мною приклякнув Дем'ян і Іван, що також схопили з плеча свої кріси і ладували їх. Коли я прикляк, побачив коло місця, де перше медведі були, грубу смереку, по котрій схилявся вгору молодий медвідь. Він підліз до галуззя і якийсь час я його не бачив. Та за хвилю опустився позаду, обійшов довкола смереку і сів на землю так, як то робить пес, спершись плечима о смереку. Тим часом стара медведиця тріщачи і, муркотячи, побігла в долину. Вона бурмотіла безперервно. Молодий медведик сидячи шкробався лапою по ребрах, перехиляючи голову від того то вліво, то вправо. По кількох секундах встав і щез під тим галуззям, яке перше мені медведів заслонило. Як довго сидів він під смерекою, я не знаю. Але я навів кріс в його груди, та стріляти я не думав. Віддаль до медведика була сорок кроків. Хвилю ми так клячали і надумувалися, що робити. Медведиця десь при краї поляни Масьової все бурмотіла. Я мав намір іти у Папоросинистий, аж тут медведі мені загородили дорогу. Вертати я не мав коли, бо треба було назад спішитися до гори. Тому щоби зробити собі дорогу вільну, почав я з товаришами бити камінням в тому місці, де перше сиділи медведі. На наші бомбардування вискочив з-під галуззя молодий медвідь скочив до тої смереки, по якій раніше ліз у гору, але на то тепер не ліз, лише попри смереку скочив в долину і побіг за старою медведицею. Стара все ще бурмотіла, та дорога для нас уже була вільна. Ми пустились дальше в долину, а коли дійшлисьмо до тої клапатої смереки, під якою сиділи медведі, увиділисьмо місце, дуже сильно убите медведячими лабами і кусник м'яса з дика разом зі скірою і горішню вилицю з голови. Медведі, яких я лічив на три штуки, а саме: стара медведиця з молоденьким, і перший медвійчук, який лазив на смереку, саме вони усі троє поснідали дика. Дем'ян та Іван говорили, що бачили двох, з яких один відразу мав скочити понище стежки. Я сам однак бачив молоденьке і

старше, а стару чув я по трiскотiнню i бурмотiнню. Місце, де вони їли дика, було так убите, як у селянській хаті. Було там багато смердячого гною. Я хотів знайти місце, де вполювали дика медведі, і найшов кровавий слід, куди вони претягли дика попід колоду з дебрі під смереку. Дик був вархляк, досить великий. Се пізнав я по каркови і по черепові.

За всі роки була се перша моя стріча з медведями в Рожанці. Решту недоїдженого дика лишив я під смерекою, де вони їли. До того приложив я ще недоїджений череп, що лежав кілька метрів нище. Бурчання старої медведиці все ще було чути. То ж коли ми зійшли серпантинами на вижній край поляни Масьової, сіли ми і, закуривши, говорили та слухали бурмотіння медведиці, аж доки вона не зникла. По тишині я пізнав, що медведі мусіли знова згромадитися і піти в дальшу дорогу. Медведі робили мені мимоволі пакість, бо вистрашили з Папоротнистого всіх оленів. На його зрубах панувала тишина.

Два дні пізніше, коли я знову з Дем'яном і Іваном нижчою стежкою через Папоротнистий в сторону сільниці, побачив я далі в Папоротнистому на першім горбі великого медведя, який обідав. Се була та сама медведиця, що я її стрічав перед двома днями. Коли медведиця почула або побачила над собою ідучих людей, то побігла через жолоб на середній горбок Папоротнистого, перескочила досить високу барикаду в долину і якийсь час не було її видно. За хвилю вернулася назад вгору на те саме місце, де перше їла. Там хвилю постояла, а відтак пустилася вгору так, якби йшла до нас. Дем'ян шепнув:

Она нас атакує.

Ми три непорушно стояли, що з того буде. Вона підійшла на якихось п'ядесять кроків, сперлася передніми лабами на колоду, подивилася вгору до нас, а відтак тим першим хребтиком побігла в долину у Юрків зруб. За хвилю ми побачили, що молоде медведятко іде вгору жолобком і нявчить. Видно було, що воно шукає матері, а не знає, де вона є. Довго ми з нижньої стежки чули волання молоденького медведика, що також спустився в Юрків зруб. Ми вже були відійшли один кілометр, а волання з Юркового зруба все було чути. Чи одно другого віднайшло, я вже не знаю. Цього ми вже не бачили. Пишу се тому, що в нашім товаристві був тоді Іван.

Іванові справила дирекція дуже гарний великий похорон у Сколім, де його похоронили.

ПІДЛІСНИЧІ В РОЖАНКОВІМ РЕВІРІ

Дуже чесний чоловік і мій приятель Лев Якш був підлісничим в Рожанці Вижній. Я випросив собі в управителі Тіхого, щоби він мені його дав в часі рикання оленів за помічника. Старий Тіхі пристав на се дуже радо, а для мене се була велика прислуга, бо Якш знав так само дуже добре ревіри обох Рожанок, як і побережники Нижньої Рожанки. До того ще Лев Якш умів дуже добре вабити оленів на мушли. Коли бик мало відзивався, він умів його мушлею подратувати і так змушував його до частішого рикання. В товаристві Якша я уполював 12 оленів, а між ними дуже капітального 16-така. Та коли Франц Тіхі пішов на пенсію і від'їхав до родини на Мораву, наслідник його Карич не хотів вже давати мені Якша за помічника, бо він з ним «дер коти», а через те Карич вже і мені старався вгодити. Перед польською поліцією наклеветав Карич так много на Льва Якша, що поліційні агенти заарештували Льва і його сина та відібрали від нього його «ловецьку подвійку». Та тому, що клевет на Якша виказався несправедливим, мусіла поліція Якша звільнити, але Карич мені допоміг, його більше не давав. Він постарався на все, що Якша спенсіровали, і він мусів справитися до своєї хати, яку собі побудував «На Перехідськім».

Там він переждав аж до своєї смерти.

ЛИСТИ

Волосянка — 06.10.1943

Мій любий Альфред!

Лист від 23.09.1943 року з пакуночком з активіантом 05.10.1943 року я отримав. Лист з повідомлюваними гострими пунктами я отримав 14.07.1943 так само, як і активіант — пляшку, котру Ви нам подарували з курорту Наугайм. Моїм єдиним бажанням на цьому світі є, як звикле для всіх людей землі, щоб Бог встановив справедливість і послав нам миру, щоб ми ще раз змогли побачитися на цій землі. Бог поможе нам пережити ці важкі часи і ті, що наступлять після цієї світової катастрофи. Ти пишеш, що Ти в мріях завжди в любих Карпатах опинюєшся, і якщо така можливість буде, то побачиш мене, і тоді я тобі розкажу про досягнення в полюванні на Гнилій біля Хащованя. Тепер Ти бажаєш від мене і я повинен Тобі це моє полювання ще раз точно оповісти.

Отже, то було в 1900 році, в другій половині жовтня, точного дня я не можу вказати, бо мої старі записи про мої полювання, які я час від часу робив під час Першої Світової війни, загубилися. Тому я тепер маю тільки те, що маю в пам'яті, а тому мушу записувати заново. Одного дня по обіді приніс мені єгер з Опорця запрошення на ранкове полювання на медведя. В листі йшлося про те, що Forstward Денчак в Хащовані виявив трьох ведмедів. «Будь готовий, бо я приїду дуже рано фірою». В мене тоді в гостях був мій швагер Богдан Охрімович. Я спитав його, чи він хоче піти зі мною на полювання. Він з великою радістю погодився і ми почали приводити в готовність нашу зброю. Моя рушниця, яку я почистив після полювання на оленів, стояла в його торбі. Вона була витягненена із допомогою мого швагра, добре вичищена і напуцована, як і його зброя. Необхідні патрони для рушниці були в порядку. Я дав швагрові мою рушницю 1-го калібру, яка дуже добре стріляла кулями на сто кроків, яку я вже двічі випробував, була вичищена і заряджена новими свіжими патронами. Свою жінку я повідомив про ранкове полювання на медведів і попросив її приготувати сніданок на 1—2 персони більше, так як вранці я запрошу на сніданок Едуарда, і може статися, що з ним ще хтось прийде. Forstwart Метцлера з Волосянки я повідомив про завтрашнє полювання на медведів і який мав доручення від Таборського. Метцлер повинен був чекати з 8—10 носіями і зі своїми собаками. Мої обидві мисливські собаки повинні також піти з нами. Коли ми зі швагром були вже готові, жінка зготувала сніданок. Перед 7-ю годиною ранку Едвард Таборский зі своїми... Мартіном Бервідом приїхали на бричці. Він взяв зі собою трьох собак. Я зі швагром сів у бричку і ми відразу вирушили. Таборський дав наказ Метцлеру, щоб він з носіями чекав на Турчанці на нас. Моя жінка пішла на подвір'я і почастувала нас чотирьох кавою. Таборський мусів вилізти із брички. Ми поснідали. Швагер з Мартіном Бервідом пішли пішки, а ми поїхали на возі на Турчанку. Там нас чекав Данчак, Метцлер і носії були вже також тут. Денчак склав рапорт Таборському. Цієї ночі ведмеді були на вівсяному полі, яке знаходилося з південно-східної частини громадського лісу. Ведмеді були там! Це було видно по росі. Вони мусіли лежати в культурах (вівсі) громадського лісу. Він не хотів підходити близько до поля з вівсом, щоб не сполохати ведмедів.

Щоб ти краще зміг мене зрозуміти, я мушу тобі детально описати громадський ліс. Ці всі спільні (громадські) лісові ділянки розташовані високо на східній стороні гори Гнила. Гора крута, як і більшість гір в Карпатах. Такий самий ліс в Хащовані. Два глибокі рови пролегли через ділянку лісу і утворюють між собою дуже крутий хребет. Вся ця ділянка лісу займає 20 гектарів. Зовсім старі, високі і товсті стовбури смерек ростуть на всій території хребта, між обидвома ярами. Нижня сторона східної ділянки, так само, як і західна, заросла дуже густими молодими деревами до двох метрів висотою. Південно-східна і південно-західна частини (сторони) поросли лісом з малими, але дуже густими породами. Десь тут повинні бути ведмеді.

Таборський наказав, щоб Дечак був з єгерями і носіями та чекав внизу лісової ділянки. Вони повинні були направити собак, але не випускати, а так якби дати сигнал до полювання собакам. Спочатку випустили Шпагата, потім всіх інших собак, які вже голосно гавкали. За наказом Денчак повинен пересікти вівсяне поле, яке примикало до ділянки громадського лісу. З південної частини перейти маленький чотирикутник густого лісу і звідти спостерігати за полюванням. Якщо би ведмеді кинулися в його сторону, то внизу першим на допомогу стояв Петро Сікач, вище — Василь Калигур, потім Метцлер, вище Богдан Охримович, збоку Forstadjurkt Бервід, і на самій горі, зразу коло вершини Гнилої — стояв Едуард Таборский, а з південного кінця цієї лінії стояв Денчак, який побачив, що носії помінялися місцями. Через десять хвилин Шпагат дав голос і носії зразу ж відпустили всіх собак, які теж почали гавкати. Собаки полювали спочатку напроти заходу, але через деякий час я був упевнений, що ведмеді ідуть на мене. Я був готовий і майже не дихав...

Увага! Звідкись від мене вискочив олень з лісу. Коли олень вже був позаду мене, я побіг по його слідах. Перевірив рушницю, і як тільки собака по слідах оленя до мене підійшла, аж тоді я опам'ятався і за поводок стримав пса і наших псів також. Я хотів стримати собак, щоб не гавкали. Це вдалося. Щоб олень нас не випередив, і собаки, які бродили, повернулися через майже годину назад по сигналу горна. Тут вже з лісу вийшли і носії, так що змогли прив'язати собак. До мене підішов Денчак і сказав мені, що коли він переходив через маленький лісок, то чув якийсь шум. З тією звісткою я послав його до Таборського, який поміж інших повільно підходив до мене. Таборський сказав, що ведмеді там. Но-

сіям він наказав перейти південніше через відкрите поле разом з собаками і там чекати, поки не покличить. Денчаку він наказав тримати Шпагата подальше від лісочку, де чули шум. Таборський стояв на найкоротшій стороні чотирикутника, а мене поставив посередині найдовшої сторони. Як тільки Денчак випустив псів, відразу Шпагат скочив в гущавину, бо він вже занюхав ведмедя. В ту саму хвилю до мене підбіг мій швагер і Метцер і сказали, що три ведмеді поскакали до незайнятої сторони і направилися через овес в громадський ліс. Метцлер і швагер вистрілили, але, на жаль, промахнулися. Таборський дав наказ всім перейти в громадський ліс і Денчак з носіями та єгерями повинен знову направитися туди, звідки полювання почалося, і там, на місці випустити всіх собак і стріляти. Собаки гавкали на ведмедів, яких гнав Шпагат з гущавини.

Я міг взяти дванадцять моїх піджаків, бо залишив їх під час полювання в Рожанці в кравця заради згорілої хати, щоб відремонтувати згорілу стелю. Мій теплий з кожухом піджак я теж не хотів брати, бо в ці дні було дуже тепло. Так що я мусів іти на полювання в прістерку. Щоб не тягти зі собою мисливську сумку, я мав два патрони в кішени штанів і чотири запасні патрони (два — в лівій і два — в правій) кішени куртки. Тепер я зробив з мого мисливського прістерка мисливську куртку. Поли прістерка взяв в обидві руки і зубами підтягнув до шиї, відпустив обидві помочи і підв'язався ремнем від штанів. Поли піджака відпустив, і таким чином зробив з довгого прістерка коротку мисливську куртку.

До мене доносилися короткі крики носіїв і гавкіт собак. В голові засіла погана думка, великий гріх, що якщо я піду вниз, то буду першим і зможу вистрілити в ведмедицю. Спокуса мене перемогла. Я пішов швидко лісовою стежкою в ліс, але в цей момент, коли я вже був далеко, почув вистріли і нагінка почала рухатися до мене вгору. Я знаходився поблизу, середині пагонів рослинності на хребті, між обидвома ярами з водою, і мені подобалося, що ведмеді підуть по цьому хребту і обов'язково зустрінуться зі мною. Тому я сховався за товстим стовбуром ялини. На другій стороні яру західніше від мене знаходилася дуже велика хаща, більша, як два метра висотою. Ведмеді не пішли туди по тому самому хребту, де я стояв, бо там були густі породи дерев, правда, це було дуже близько, але в таких грубих ялинах, що я б не зміг їх побачити. Тут я втратив надію слідкувати за ведмедями, зробивши дурницю. Маючи ще трохи часу, щоб зарядити рушницю. Враз ведмедиця одним стрибком майже за шість метрів вище мене, стрибнула в мою сторону, і я побачив її зовсім близько, від п'ятьох лютих, гавкаючих собак, які її кусали. Ведмедиця крутилася таким чином, що правою лапою била собаку зліва, а лівою — собаку, яка попадалася в правому ряду і ця боротьба заважала їй скоро втекти... Люди кричали — «медвідь, медвідь!!!». Це все, що я пригадав собі про це полювання.

Я покинув своє становище, щоб змогти стріляти в ведмедицю в яру. Це мені не вдалося, бо ведмедиця проскочила через постріли носіїв... Другою моєю дурницею було те, що я в ведмедицю, яку не бачив, але тільки чув шум у гущавині, два рази вистрілив, один раз за другим...

За їдою розпочали дебати про полювання. Мої друзі раділи з моеї мисливської пригоди.

* * *

Анні Маркович. Магдебург. Південний захід, Губерштрассе № 1, Німеччина, 25 10.1943 року

СЛАВА ІСУСУ !

Добра Аннице !

Дня 9 жовтня 1943 року приніс листонош зі Славська від Тебе для мене пакунок. В нім було більше, як кільо цибулі, за котру я Тобі дуже щиро дякую. Ти просила Настасю, щоби я писав до німецького пана, чи би він не міг постарати, щоби Тебе пустили додому. Я написав до пана Альфреда Хауслера, чи би він не зміг через своїх знакомих пересилити Тебе на таке місце, де роблять українці з Галичини, до роботи при рільнім господарстві. Що з того мого прохання вийде, я не знаю, але мені здається, що в теперішний час з Німеччини не пускають на урльоп. Газди з Волосянки такі, як Михайло Кам'янчин, Дурнигайлів, Гузар, паламар Гурдзан, кілька разів писали до Арбайтцамту, але ніякої відповіди не дістали, і їх синів не хотят пустити на урльоп додому. Марії Куликової пасерба мала обітцяно, але такой еї не пустили. У мене тепер служить Калина Лелев, донька Федора Кондричового. Я тепер коплю булі. Я один метер вибрав, вже я шість метрів маю, а ще буде зо п'ять. Чув я, що в Ялинковатім убили при границі Николу Савковича і Федора Китликового. Сего тижня був похорон Варвари Микулівської. Недавно було весілля Николи

Любасівського. Тепер збирають контингент від нас, — сіна і збіжжя. У нас погода тепер красна. Молися щиро Господу Богу, а Господь за молитвами Пресвятої Богородиці не опустить Тебе, а Пресвята Діва вимолить для Тебе щасливу долю. За твою добру і щиру службу, для мене, все молю Господа і Пречисту, щоби нагородили Тебе царством. Бувай здорова!

Священик М. Рева

(лист писаний німецькою мовою)

* * *

Отто Недбару. Обафа, 33642. Польовий повітряний поштамт,

Гамбург, 1.

Мій любий Отто!

Тішуся за твій лист від 19.08.1943, дякую Тобі, що Ти і Твоя Марійка здорові. Мушу тобі позаздрити також за твої мисливські собаки і за Твою можливість ходити за косулями і на узбережжі моря спостерігати за так багатьма різними дичинами. Дякувати, що Ти в своєму серці носиш перемогу, як і я в своєму. Дасть Бог, що війна переможно скінчиться, і я ще раз перед смерттю зможу Тебе побачити. В Сколівських Карпатах полювання на оленів йде дуже зле. До сьогодні — 25.10.1943 року я ще не чув, аби хтось вполював оленя. Є багато вовків, які роздирають дичину. Дуже багато лисиць є коло нас. Цієї осені вони покрали мені багато когутів. Петро Лелів передає Тобі вітання і каже, що в Блищі, крім ведмедів, нема ніякої іншої дичини. Тепер у нас красна погода, але зимно. Сердечно вітаю Тебе.

Твій друг Михайло Ревакович

P. S. Петро Тебе просить через мене, щоб Ти йому купив, якщо зможеш світло до його двохстволки (калібр 16), щоб він зміг стріляти в темноті.

* * *

Отто Недбару. Обафа. 33642. Польовий повітряний поштамт.

Гамбург, 1

Дорогий Дусю!

Лист Твій з 30.09.1943 року дістав я 12 жовтня, утішився, бо довідався я з него, що Ви всі жиєте і що Ви здорові. Біда у нас зовсім не менша від Вашої. Про дороженчу нема, що і говорити, бо нема що купувати. Муки на хліб від трьох років не маю жадної. Трохи круп вівсяних доїв, а єще змолов я, бо треба було вибирати бульбу. Бульби на насіння і на їдження викопав всього десять мішків, п'ять буду мати на їдження, а п'ять на весну. Маю трошки капусти, а єще не рубана. Задля посухи і приморозків не вирубують люди капусти, бо ждуть, щоби на ню прийшов дощ. Добре, що Бог дав Вам здоров'я, але прикро мені, що Ольдзя бодай кілька слів не докинула до Твого листа. Пишіть мені. Твоя обітцянка, що маєш намір слідуючого літа відвідати, мене і Лідуню тішить. Тільки не знати, чи Господь Бог дозволить мені діждатися тої хвилі. Цілую Вас всіх щиро.

Твій Стрийко Михайло Рева.

* * *

Відписано 19.11.1943 року.

Волосянка 07.12.1943 року

Любий Альфред !

16 листопада отримав Твій лист від 08.11.1943 р. і одночасно в той самий день получив поштову картку. Вибач мені, що я відриваю Тебе від твоїх грошових справ, але не зважаючи на це, мушу потривожити Твій спокій і мушу Тебе просити про обіцяний рецепт для моїх очей від твого лікаря, потурбуватися. Через мою сліпоту я не можу... Рецепт, про який я Тебе прошу, можливо допоможе мені і лікарю зі Львова. Тішить мене дуже, що я можу Тобі розказати маленьку новину, таку як згадка про полювання в 1900 році. Може по закінченні війни ще будемо мати такі полювання, як в Твої молоді роки в моїх любих Карпатах.

Від цьогорічних мисливців на оленів я дізнався, що в Рожанці полював Forstmeister пан Камла з Вестфалії, але нічого не вполював, а мешкав він в мисливському місці Припічки. Розбудили його вночі три вовки. Наступного дня всі єгери пішли на гору Ямна над Припічками в нічне полювання, і бачили двох роздертих оленів. Вони казали, що бачили, як сім вовків бігли з Мізунського лісу до Рожанки. Звичайно, з полювання на оленів нічого не вийшло, і пан формайстер поїхав додому. Петро Лелів з Голиці на снігу бачив двох вовків, але вони були з іншої групи, не з Рожанки, а з Угорщини. Милостива пані Марія називається Марія Християнова, дочка, але не Християновна, бо вона не росіянка. Я цілую її руки, і Тебе, і всіх з Гамбурга, також і пана Гауптмана. Вітаю сердечно твого старго друга Міхаеля.

* * *

Мій любий Альфред!
Твої обидва листи від 18.11.1943 року з рахунком і від 24.11.1943 року я отримав. Так само я отримав і пакуночок, в якому знаходилася пляшка з валеріановими краплями для Людмили і друга пляшка з приписом проби вина і написано чорнилом, а олівцем писано *шахрайство для запаморочення*. Це були мої очні краплі, за які я Тобі щиро вдячний. В папері був порошок, який я розчинив у двох літрах води для промивання очей. Я отримав також від Тебе два повідомлення з мисливської газети. Я буду просити Бога здоров'я для Тебе і Твоєї сім'ї. В теперішній час не висилай більше статей з газети, щоб Ти не мав ускладнень зі службами. У нас снігу мало і не має зовсім інею.

Цілую руку милостивій Пані Марії і сто раз вітаю Тебе.

Твій М. 20.12.1943 року

* * *

Мій любий Альфред!
Твій останній лист від 06.12. цього року я одержав. Лист був написаний Люд (милі), тому я і Люд(мила) дякуємо за него. В цьому листі був зверток з порошком для моїх очей, за якого я Тобі дуже дякую. Це вже другий зверток. Друга стаття з газети в мої руки не попала, бо митниця у Львові її сконфіскувала. Причина цього, як повідомила мені митницька служба 30 листопада 1943 року у Львові, те, що вищим урядом Львова забороняється привозити в Галичину ліки. Я дуже Тебе прошу припинити вже всі подібні посилки, бо я нічого не отримаю, а Ти матимеш тільки великі грошові витрати. Ми обоє поздоровляємо Вас всіх з Різдвом, і в це радісне свято бажаємо всій родині здоров'я і переможного кінця цієї світової борьби. Який я би був щасливий, якби Бог дав нам таку милість по закінченні війни ще раз потиснути руки батькові і синам в наших Карпатах. Скоро прийде новий 1944 рік, і в цей час ми хочемо побажати всього найкращого. І я роблю те ж саме.

Боже, дай міцного здоров'я, успіхів у всіх справах і спокійного, тихого життя всім членам сім'ї Гойслерів по закінченню… Ми поздоровляємо сердечно всіх.

Твій вірний друг Міхаель і Людмила.

P. S. Петро Лелів дуже дякує за поздоровлення і поздоровляє сердечно з Різдвом і Новим 1944 роком.

Волосянка 21.12.1943 року

* * *

Дорога Ольдзю!
За Твій лист дякуємо Тобі щиро, бо довідалися, як Ви там у великім місті проживаєте. У нас також є дорожня, але що важніше, бо нема що куповати. Набіл весь іде до Славська, а відтак до Сколього і до Стрия. М'ясо ніхто не сміє їсти, бо різати худобу не позволяють, а як хто тихцем заріже яку худобину, а довідаються о тім власти, то гірка година тому, мусить їздити на терміни аж до Львова по кілька разів, а на кінци сидить майже рік в арешті. Яйця мусять віддавати, але біда в тім, що кури не хотять тепер нестись, а хто не здасть звісне число яєць, то той платить за яйце по з три злотих. Вуйко мав через кілька літ служницю з Ялинковатого, що уміла трохи ліпше варити, коло них ліпше ходила, але помічникови она не подобалася, то постарався, щоби її взяли до Німеччини, і она виїхала. Тепер вуйкову служницю (Волосянську дівчину) приучую трохи варити. Помічник має окрему кухарку з Тухли, котра служила і у Львові. Она єму і веде ціле газдівство, бо він має корову, паця і кури, і каже своїм парафіянам доношувати, а за се вуйко не дістає від парафіян нич. До мене зі Стрия не показуються, бо не мають часу, бо всьо є зайняте. Маня в магістраті, а Влодзьо в Кооперативі, а тепер єще від 15.11.1943 року цивільні особи, потяг не бере, хіба за окремим дозволом від Староства. Маємо дістати до їзди Ausweiss (перепустку). Єще 15 жовтня ходили до фотографованя, але до сеї пори і слуху за них нема. Вуйко до сеї пори згадують часи, як Ви обоє до них приїзджали і з ними говорили. За Карвацьких нічого не чувати. Волосянка 23.12.1943 року

* * *

Дорогі Вуйку!
Вашим листом Ви мене дуже втішили. Я і не сподівався, що Ви про мене ще пам'ятаєте. Не дивує мене зовсім, що Ваша тяжка недуга збентежила цілу рідню, бо видержати таку тяжку хворобу, яку Ви перетерпіли, є ознакою великої ласки Божої. Бог Вас любить і держить Вас для Ваших найближчих. Ви єще дуже потрібні рідним, бо ціла Ваша ближча і дальша родина росте і розвивається, мов той виноград, що посеред своїх численних віток має столітнього дуба, по котрім, спинаючися, може рости, цвисти і родити овоч, і так кождий з окрема жити власним житьом. Жаль мені дуже лиш того, що нема з Вами, ту на земли, тої, що з Вами на спілку сіяла без настання, добро в цілій ро-

дині, а найбільше Вам самим, а відтак близьким і дальшим надавала поміч, пораду і кождому з них потіху. Разом з Вами ставила підставу щасливої родини Дольницьких. Я пересвідчений, що Ви там у Відни всі щоднини згадуєте покійну вуянку Олю, а я ту в Волосянці не опущаю ніколи ні ранішньої, ні вечірньої молитви за того доброго і милосердного Ангела, яким була для Вас і навіть для мене майже чужого Покійна вуянка Ольга. Перед двома місяцями раніше писав я лист до Оттона Недбаля до Гамбурга, але сей лист вернувся назад до мене з допискою« NichtbaiderArbait» (не при роботі). Тепер, знаючи, що він по урльопі вернувся на своє місце, буду писати на нову та стару адресу. За Ваші щирі побажання Дорогі Вуйцю сердечно Вам дякую, а з нагоди святого Рождества Христового, що зараз надійде, і з нагоди зближаючогося 1944 року, бажаю і я Вам, та цілій Вашій родині, Божої ласки, здоровля, хліба, а передовсім того, щоби всі Ваші Рідні мали посеред себе кріпку і здорову Вашу Особу, бо Ви для них всіх конечно потрібні. Я дуже тяжко доживаю свого кінця, і якби не Людуня Грушка, що щодня мене відвідує, то я не мав би до кого і слова промовити, бо з моїм сотрудником не сходжуся зовсім, бо я собі, а він собі хоруємо, не знаючи про себе так нічого, якби єден мешкав в Америці, а другий у Волосянці. Прокормлюся бульбою, капустою і молоком, бо більше не маю нічого. Найбільша біда, що я не маю муки. До мене ніхто не приїжджає, бо тих, що мене сліпого відвідували, вимордували большевики. Йосип Павлович помер 1942 року у Львові, а Павловичева виїхала зі Львова до Варшави, до сина. Цілую Ваші руки, Дорогий вуйцю, і єще раз дякую Вам, що про мене не забули.

Ваш свояк Мих.Рев. 24.12.1943 року

* * *

Дорога Ізочко!

Дякую Тобі за Твої побажання для мене. Якбись коли заїхала в Галичину, не забудь і про мене сліпого. Питаєш мене, як я проживаю тепер! Мені живеться дуже тяжко. Я сліпий і в додатку хорий на міхур, тому безнастанно мушу мати когось, хто мені помагає убратися, перейти через хату і вийти до корів, щоби дати їм їсти. Мешкаю в одній кімнаті, а другу уживаю як комору, бо в ній помічник розвалив п'єц і нема способу другу кімнату огріти. Помічник мешкає в двох кімнатах і виходить на двір через кухню, або через скляні двері на город. Варимо оба в кухни. Єму варить кухарка з Тухли, що служила по готелях у Львові, а мені варить служниця, дівчина з Волосянки, що обслуговує мене і доїть корови. Паличник поділив поле на дві половини. Просто хати, за рікою взяв собі, а на тім боці, де хата, держу я. До приходу большевиків стравилися сотрудники, що були при мені у мене, а теперішній о. Дзізковський доти був на моїй справі, доки я мав запас білої муки і всіляких круп, молока, сиру і масла. Він мав свої окремі запаси харчів, але їх не рушав, аж коли у мене минулася послідна жмірка муки та копна припасів, тогди сказав людині, котра нам варила, щоби она сказала мені, що він буде справлятися сам окремо. Я остався, як пес у сливах, бо ані одного кг від білої муки не мав, а купити вже не було де. Доки були большевики, можна було купити в Кооперативі хліб, а як они втікли, німці нашим Кооперативам муки не хотіли давати. Так прийшов час, що я мусив голодувати. Доки мав я єще вівсяної муки, пекла служниця ощипки, то був одинокий хліб, який я їв. Часом з парастасу давав мені помічник чотири, або два, або один боханець хліба з церкви, а тепер перестав зовсім давати. Відколи Ординаторіат від мене, яко сліпого, відобрав управу парохії і передав її помічникови, так сей отець попровадив парохіян, що ані оден з них навіть не загляне до моєї кімнати. Але видючий отець має всьо з села, що єму потрібно — кури, яйця, масло, сир, мід і секретно м'ясо, бо явно різати не вільно...

(На цьому перериваються записи в зошиті).

СПОГАДИ о. МИХАЙЛА РЕВАКОВИЧА ЗОШИТ 6-й з 1947 р.

РИКОВИСЬКО 1919 року

Опорець 19 серпня 1919 р.

Ваша святість! На Ваше доручення, пана доктора Шрекера, буде, Ваша святість, у Верхній Рожанці почесно прийнято.

Ваша святість! Можете в Рожанці, як завжди, зустрітися з паном управителем, якому можете довіритися.

Ваш відданий Таборський

(в оригіналі текст писаний німецькою мовою)

Таким способом постановив Скільський Forstamt затушувати цілий той скандал, що «лотер біксеншпанер» викликав, заборонивши мені в 1918 р. полювання в Рожанці на риковиську.

Дня 10 вересня 1919 року приїхав я до Каричека, управителя в Рожанці, щоби довідатися, чи риковисько вже розпочалося. Ту сказали мені, що сими днями викінчать поправу колиби, а олені почали ночами відзиватися в Медвіцькім Потоці. Пан Каричек пропонує мені, що понесе погода гарна, а річі мої вже зложені в колибі, тож щоби м не вертався до Волосянки, але їхав на ніч в колибу. Я сам переконаюся, як стоять справи з оленями.

Їду до колиби з Петром Головківським і ночуємо в колибі вправді під дахом, але ще без вікон і дверий. Там засталисьмо ще майстрів і побережників Антона Готиша і Петра Черленюка. Они оповідають, що єще в Рожаночці не чули оленя, лише знають, що управитель дістав рапорт з Росоку, що один олень відзивався в ночи в Медвіцькім.

Дня 11.09.1919 р. (четвер) о 7-мій ранку їду сам у Спалені Зруби. Під стежкою над Багнаковатим увидів єм доброго шостака, цапа, як жировав.

Мушу згадати ще і про другого підлісничого Яна Муравського. Сей підлісничий не мав ніякого лісового вишколу. Дістався до служби у баронів Гроедлів через протекцію Мізунського управителя лісів. Був він сином якогось жидівського урядника в сільній жупі в Болехові. В часі ловів на оленів, коли приїздив Архикнязь Леопольд Сальватор полювати, улаштували Муравського яко помічника для одного з княжих гостів.

1906 році дав мені управитель Тіхі Муравського за помічника, і відтоді почався мій хрест, клопіт в ловах на оленів. Пан Ян про лови на оленів майже нічого не розумів, а удавав, що все знає і розуміє, бо він полював в Мазуни. Замість того, щоби піти тихо і спокійно за мною, біг він все поперед мене, а коли де олень відзивався, ніколи не слухав мене і не ждав вказані мною місця, щоби я тихо міг підійти до оленя. Коли я лише віддалився на кільканадцять кроків, він обходив мене боками, хотячи конечно видіти оленя скоріше від мене. Потім мені брехав, що він не йшов поперед мене, лише за мною. Але, що се робив він, не вийшло і без уваги на вітер, все мені олень спольшував. Я, не могучи дати собі ради з таким помічником, брався на спосіб. З колиби я давав плечак з харчами для нас нести п. Янови. Але при собі в кишени блузки мав я всю мою складану ліхтарку з резервною свічкою, кусок хліба, зо три таблички шоколади, два яблука та цитрину. О тім всім п. Ян нічого не знав. Тоді пішов я на підсід. Пан Ян своїм звичаєм старався вже іти наперед мене, хоч я йому се заборонив, та не помогло.

Того дня в пригожому для мене місци, коли п. Ян відбіг, як звичайно, на перед, я скручував у бік і зникав п. Янови з очей. Я пішов тоді своєю дорогою, так, що помічник не знав, де я. Так я, маневруючи, підходив, а робив се так, щоби він мене не віднайшов.

Се була школа для того чоловіка, якому ані почування, ані просьба не помагали. Коли вечором вертався я до колиби, то заставав я все п. Яна в колибі. Він все дивувався, як ми не змогли себе віднайти. Та коли в 1908 році на Менчеликовському Горбі підходив з ним до добре рикаючого 14-така і просив його, щоби лишився спокійно на стежці, а сам посувався дальше до бика. Олень тягнув з полонини Менчеликовським Горбом просто мене дуже густою буковою культурою. Я, чуючи його близько рикаючого, так, що було чути тріск галузок. Задержався я коло смереки, сподіваючись, що з того місця скоро його побачу і буду міг до нього стрілити на віддаль кільканадцять кроків. Та нараз олень задержався в ході, хвильку постояв, а я почув скок оленя в противному напрямку вгору полонини. З перших секунд я не знав, що сталося, бо вітер був для мене дуже добрий, а я стояв зовсім непорушно. Та нараз по правій моїй руці побачив я збоку Муравського... Сего було мені забагато. Я ... вернувся до колиби і написав листа до управи Тихому. Запечатавши лист, передав його Муравським до лісництва.

В листі написав я управителі таке: щоби був такий добрий і більше мені сего пана до колиби не посилав, по тій причині, що для мене і для Муравського се небезпечне, щоби я з ним ходив. При зустрічі з управителем розкажу йому всьо точніше. По тім письмі я вже більше п. Яна в колибі не бачив. Запримітити мушу, що сей пан зіпсував мені засувку при моїм подвійному крісі, хоч я ніколи не давав його нести побережникови. Він перекрутив мені монету, через що я на близьку віддаль хибив оленя. Він був взагалі чоловік, який не умів і не хотів послухати того ловця, з яким він товаришував. В колибі «На Брідку» убив він вадаса, що там був сховався. Коли управитель довів його другим гостям за товарища, і, як я пізніше довідувався, всі гості і ловці нарікали на такого помічника. Зокрема редактор «Ловця» Альберт Мнішек так само, як і я, просив Ти-

хого о зміну помічника, бо з Муравським не в силі до оленя підняти. В часі хвилевої неприступности Муравського Мнішек пішов на підхід сам і убив 12-така.

УПРАВИТЕЛІ В РЕВІРІ РОЖАНКА

Я почав полювання на оленів в часі, коли в Рожанці настав управителем Франц Тіхі. Був се дуже культурний лісовик, який старався все іти мені на руку. Він управляв ревіром аж до 1912 року. В тім році пішов він на пенсію та перенісся з Галичини на Мораву до своїх дітей. По Тихім прийшов до Рожанки німецький чех Франц Штайнер, який через своє пияцтво не міг управляти ревіром. По 1—1/2 році управительства забрали його назад до Демні. В 1914 році управляв Рожанкою чех Ерн. Був се інтелігентний чоловік, а що в літі 1914 року вибухнула Світова війна, Ерн управляв тоді двома ревірами, Тухлею і Рожанками.

Ерн бував у мене і предложив мені плян, що хоче на угорським боці створити осібний ревір для привілейованого полювання на оленя. До сеї спілки намовляв він і мене. Та війна перервала ті пляни. Ерн почувався до певної міри вдячним мені, бо позичив від мене мого кріса, щоб убити в Рожанці оленя, якого убити позволили йому Демянська дирекція Скарбу. Свою зброю лишив він на Чехах, бо провадити оружжя до Галичини було заборонено. Я йому позичив мою рушницю з льорнетою, яким він уполював в Рожанці гарного 16-така. В 1915 році в осені не було в Рожанці ніякого управителя, а в 1916 році прийшов там Михайло Карич. На тій посаді був він до перенесення його до Коростова, що сталося по дев'ятьох роках в 1926. Тоді до Рожанки прийшов Казимир Вацек, поляк, але розумний чоловік, не загорділий. Тому, що ревір Рожанки Нижної і Вижної винайняв був якийсь богатий бельгієць для польовання, я не міг вже полювати в моїм давнім ревірі. Барони Гроедлі лишили мені для польовання лише одну гору Кливу, над стацією в Рожанці. Там я полював одну осінь, дуже перестудився і тяжко захворів. На тім польованню на Кливі покінчилися мої ловецькі пригоди.

Бельгієць в Рожанці убив медведицю, а що право ловецьке забороняло убивати медведиць при малих медведятах, так Скільська Дирекція Скарбу се затаїла, а публічно заявила, що то був убитий медвідь. Бельгієць убив ще оленя 12-така в урочищі «На Брідку». З тими трофенями від'їхав він додому.

ДИРЕКТОРИ СКІЛЬСЬКИХ ДІБР

З часу, коли я розпочав полювання на оленя, директором Скільських дібр був саксонець Адольф Вайсбах. Він на прохання мого тата в імени Шмідта і Гредлів позволив мені полювати на оленя два рази, у Либохорі, а відтак в Рожанці. Був се чоловік високого образованія і дуже добрий лісівник. Він з Едвардом Таборським часто бував у мене. Були се найгарніші часи мого ловецтва. Вайсбах управляв Скільщиною до року 1908, коли дуже захворів на легені і так, що мусив піддатися два рази операції (помпування води з легенів) і не міг уже управляти добрами, поїхав на лікування до Швайцарії в Давос і там помер.

По Вайсбахові прийшов яко директор адвокат з Будапешта Др. Карло Шрекер. Не бувши іспитованим лісником, так все в лісових урядових справах заступався Кольом. Тому, що я мав дозвіл на лови оленя, затвердженим Гроедлем, то Шрекер, яко їх директор, позволив мені і дальше польовати. Так коли вибухнула Світова війна 1914 року, він не хотів зустрічати москалів, лишив на своє місце Гезу Робоза, і дуже здібного урядника гандльового жида Коппеля. Шрекер втік до Будапешту. Та Робоз з Коппелем вибрали своє місце, так званий тріумвірат, що його творили Коль, Водічка і Штайнер. Коппель з часом також утік, лишився Водічка. З того часу настав рай для лісових злодіїв. Коппель не мав відваги виступати, яко перший, і відступив першенство Водічці, а той самий чех, що ані Бога, ані людий не боявся, гуляв з козаками та давав вирабувати все, що лише ті схотіли в Скільских дібрах. Він чувся, як пиріг у маслі, як довго були москалі. А що це тривало коротко, то ж він крутив і з українцями. Коли зістали москалі прокльонами, сама Українська Держава, він лишився ще на пості директора Скільських дібр, щоправда, під надзором українця Юрка Мартинця. Коли в 1923 році Вересневий мир підчинив Галичину полякам, тоді Водічка мусів був втекти на Чехи.

На директора поставили тоді Гроедлі, Казимира Кумора. Був се вислужений професор лісництва на Львівській лісовій школі. Він упорядкував господарку лісами в Скільщині. При помочи молодих інжинерів лісовиків поділив на кляси, вік і рода всі ліси, поробив пляни для її загосподарювання і раціональних вирубів. З тих молодих інжинерів лишився у Скарбі лише один, Євген Гаврилів. Та професор Кумор, виробивши пляни, не хотів дальше держати ди-

ректуру, а порадив Ріхардови Гроедлю, щоби той сам обняв головний заряд уряду Дібр Скільських. Гроедель його послухав і аж до приходу більшовиків в 1939 р. заряджував лісами сам.

12.07.1947 року ДОРОБОК МОЇХ ЛОВЕЦЬКИХ ТРУДІВ

Тому, що в наших Карпатах найпочесніше місце належит медведеви, зачинаю від него. Я убив два медведі. Першого в Левкани на полюванню з нагінкою і псами. Стріляв я кулешріткою (біксенлінте) калібру 12,3 від Обріса в Ферлаху. Куля прошила шию і ведмідь упав на місци. Був се чотирилітній медвідь.

Другого медведя убив я в Малім Марадикові на лісовій дорозі, межи Малим а Великім Марадиковим. Висунувся із густої смеречини гонений псами і зрубниками, узбройоними сокирами, дуже грубий медвідь, на сім кроків попереді мною. Я клячав на стежці на однім коліні, ждучи єго появи з-під галуззя клапатої смереки. За мною тою доріжкою надбігав Едвард Таборський. Побачивши мене клячущого і зложеного до стрілу стану, за мною і собі приладивси. За Таборським надбіг Якоб Метцлер з готовим менліхером. Коли медвідь увидів на стежі чоловіка, звернувся в мою сторону, і в тій секунді упали дві стріли майже рівночасно, а третий стріл о секунді пізніше. Медвідь звівся на задні лаби, мовби в намірі скочити на мене, та вже сили у него не було. Він упав на стежії навзнак і більше не рушився, а гончаки скубли в лютости єго кожух. Два перші стріли майже рівночастні, були оба смертні, один в чоло, а другий в середину грудниці. Встріл Метцлера хибнув. Того медведя признали товариші мені. Крім Едварда Таборського і мене брали участь в тих ловах форсварти: Метцлер, Денчак, Хоминець, Карич, Лев Якш і много побережників, підчинених Таборському, а яко запрошений гість на ці медвежі лови був управитель Опірської пили Альфред Хаусслер. Він мав апарат фотографічний і дуже гарно сфотографував. Таку знимку зробив на тім мисци, де медвідь упав. Знимка цілої громади полюючих випала дуже гарно і єї зберіг по нинішний день. Я стріляв кулешріткою Обріса.

Улюбленими моїми ловами були таки лови на оленя в часі його рикання. На тих ловах від 1898 до 1905 року включно я уживав кулешрітку Обріса і уполював в тих роках 19 оленів, 17 — в Рожанці на риканню, а два на Пристіні, на нагінкових ловах рикання оленів (feistzeit). На ті всі олені я зужив 24 патрони, наладовані чорним, димним порохом і кулями олованими з тупим вершком.

Опис тих моїх ловів подаю на другому місци з пам'яти, бо мої всі точні записки пропали мені в 1914 році в часі Першої світової війни. В роках 1906 до 1910 включно уживав я подвійного експреса, калібру 903 на бездимний порох, півтора грама, і патронів Kupferreifringgeschoss ві Йоганна Наводного з Праги. В тих п'ятьох роках тим подвійним експресом калібру 903 я убив в Рожанці 10 оленів. На них зужив я 14 патронів. Послідний мій олень убитий тим крісом є найгарніший між всіма моїми оленями. Та тому, що Ян Мушинський зіпсував мені в нім безпечник, мусів я навесні 1911 року відослати єго до Праги та просив Наводного, щоби я якнайдальше до 1 серпня направлений кріс мав знова у своїх руках, бо 1 вересня поїду на лови. Серпень кінчився і я телеграфічними депешами домагався від Наводного, щоби той сей час прислав мені експрес. Управитель Тіхі повідомив мене, що олені вже починають рикати, та на мою нову телеграму до Праги відповів мені Іван Наводний, що мій кріс буде готовий за чотири тижні. Се мене дуже розлютило, бо олені рикають, я зо всім приладжений, але в руках у мене є лише моя стара кулешрітка. По нараді з жінкою попросив я мого швагра о. Остапа Охримовича, щоби той їхав зі мною до Львова, бо мушу купити собі якийсь кріс, хотьби мав бути і манмахер (а я манмахерів задля їх твердого спусту боявся), бо рикання оленів не хочу утратити. З Остапком поїхав я до Львова, зайшов до фірми Дзіковського, одповів директору Табачковському, яку Наводний зробив мені прикрість, та попросив Табачковського, щоби той сам вибрав відповідний для мене кріс. Табачковський забрав з свого магазину три кріси системи менліхер-менауер калібру 8.2. Ми поїхали на стрільницю. Там стріляли до шайби на 100 метрів, і я той кріс купив. Того дня вернулисьмо в ночи до Волосянки, а я на другий день на ніч вже був в колибі на Припічках. Від сего часу, а при ловах на олені вже іншого кріса в руки не взяв. Шенавером убив я 14 оленів на 15 стрілів. З повисшого виходить, що я в моїм ловецькім життю убив 43 олені, а на се зужив аж 54 патрони.

Диків убив я в моїм життю вісімнадцять, в тім числі — 4 дуже грубих одиниці, а 2 — дуже грубих самури. Решта 12 штук були вархлаки середньої величини. Серників убив я всего навсего 15. Лисів 9 штук. Борсуків 2 великі і дуже тучні. Зайців около 200 штук. На вовка в моїм життю стріляв я два рази вночи і оба

рази схибив. Орабок уполював щонайменше яких 240 штук. Качок убив я 7 штук, а дві крижівки і 2 дикі гуски в часі їх перелету. Голубів диких убив я 5 штук. Білих бузьків, що в часі їх перелету я не хотів стріляти, а чорних бузьків, котрі мали 2 гнізда в скарбових лісах межи Славском а Гребеновим і про одно гніздо коло Тухлі я знав, і они часами поодиноко прилітали, аж під Волосянку жируючи на Славії і Опорі я, розуміється, не стріляв, бо се дуже гарна а рідка птиця.

В Левкани в громадськім лісі, над дуже стрімким берегом потока, на дуже великій старі ялиці було орлине — беркута гніздо, до котрого я з Остапом Охримовичем вибрався на прогулянку, щоби із шпиля одного близького горба заглянути внутро гнізда. Щасливо засталисмо у гнізді самицю і молоде одно орлича. Мати не покидале молоде. Дивилисьмо ся які дві години. Другий орел самець кружляв високо понад Могилою, Плішкою, аж по двох годинах надлетів на Левканю, нагло спустився до гнізда. Самиця взнеслася у воздух, а самець в гнізді вигрівав молоде і, здається, давав єму в отворений єго клюв, та довидіти, що він давав, ми не могли. А що сидячи у Левкани і ми зголодніли, тож забралися раді з нашої прогульки додому. Нині вже тої ялиці нема, і орлів також не видати.

ЄК Я ПРОЖИВАВ У КОЛИБІ

Директорови Адольфови Вайсбаху я сказав, що не вимагаю від Скарбу, щоби мене в часі ловів барони Гроедлі прокормлювали і мною опікувалися, ані дирекція, ані місцевий управитель ревіру Тіхі, бо я привезу собі до колиби всьо, що мені буде потрібно з дому. Для того в послідних днях серпня вдома приладжував собі те, що маю забрати з собою до колиби. Від мого приятеля Едварда Таборського випрошував собі Волосянківського побережника Петра Губаля Головківського, котрий сповняв службу кухара в колибі і мого камердінера. Ольдзя приладила мені потрібні біла і одежу до коша, або куфра, пакувала п'ять пар біла, дві пари вовняних сорочок і підштанців. Дві пари сітківок від поту, кілька пар шкарпиток, хустини до носа, одно резервове ціле теплійше убранє, кожушок, лекший наплечник і пару черевиків, вовняні камаші і легкі полотняні камаші до ходу, та шкіряний пас з двома шкіряними ременьками на годинник і на резервові патрони. Се все пакувалося на спід дерев'яної скриньки, або куферка, або сильного коша. Поверх тих річей їшло пуделко з цукром, друге пуделко з письмовим папером, бібулою, пером до писання, тютюном, цигарками, слоїком з кваском цитриновим, флящинкою з калій гіперманганатом, планшетами і грубим резервовими гудзиками до штанів і сорочок. Мій куфер мав зверха окрему скриночку, в котру пакувалося добре затикане чорнило до писання, бондажі на рани в часі скрути, вата, кусні суконні на латки в разі роздерття одежи, нитки чорні і білі, пуделочко з іглами, резервові шнурівки до черевиків, ножички, малі клішики, малий круглий образок Пресвятої Богородиці, що в колибі все висів над моєю постулею, два клубки шпагатів, тонший і грубший, кусок воску до смарованя ниток, велика крива ігла до зашивання тлумока з постелею і більша кількість гвізда, гонталів трьох і чотирьох цальових, і шість або вісім штук грубих до прибивання жердок та вішання кріса, мосяжний низький ліхтарик під свічку, і пачка, десять пуделок з сірниками, кресало, кремінь і губка до одежі, та щітка до смарованя черевиків.

Друга дарована скринка містила в собі: два бляшані поливані гонці до варення зупи або м'яса, один желізний поливаний горнець. В ті три горшки пакувалося чайний до запарювання чаю, чотири горнята до чаю, або молока, дві шклянки до води і до гіперманганікуму і чотири лямпки до вина, п'ять тарелів, три глубокі, дві плиткі, три ложки, три пари ножів і вилок, ситко до чаю, свічки до колиби і тоньші до складаної ліхтарки, коротнотяг, два або три пуделка з вазиліною і прибори до чищення мого кріса (шнури, один до пуцованя, другий до смарованя, фляшочка балістолю, вата), три ложки до чаю, великий бляшаний чайник на кріп і стирки, потрібні до миття начиня в кухни. В ту скринку пакувалося також більший кусень вудженої солонини, копченої вудженки і окремо завитий папером і стиркою три кіла сметальського сира, як було ще місце в тій скринці, то була там фляшка оцту і півфляшки провансальської оливи до їдженя та окреме камінне горня з солию.

В окремій скринці, замиканій на колодку, пакувалася дерев'яна діжочка з добре упрасованою бриндзею з кминком і каменний горнец із накривкою на свіже молоко, чотири або п'ять фляшок вина білого, дві фляшки вина червоного до чаю, фляшка руму і фляшка з коняком, єк було місци, клали єще фляшки з пивом.

До скринки, де була одежа, ішла фляшка з чайом і полотняний міщук з двома кілами цукру до термосу літрово та півлітрового, та бодай одно кіла чеко-

ладових табличок, там пакувалося кілька боханок хліба і булок. Над тими всіми річами був окремий пакунок з добре вудженою сухою ковбасою, три або чотри кіла. В окремій дерев'яній скринці паковалося свіжі яйця 50—60 штук.

Мала окрема скриночка містила в собі добре запакований будильник, яку мав при собі Петро. Окрема скриночка містила в собі висячу лампу і два літра нафти і лійку до неї. Ті всі менші скринки мав у своїм дозорі мій кухар. В міху забирав я около 50 кільо бульби і всякої городини на закришку: петрушки, моркви, калярепи і вінчик сушених грибів.

Постіль творила окремий тлумок, сінник (порожній або набивався сіном аж в колибі), два великі грубі коци, два мягкі, чотири простирадла і коцики до накриваня, три подушки не дуже великі, і дві яськи, чотири простирадла і чотири рушники, і одна колдра. Вся тая постіль завивалася визше згаданими простирадлами, а поверх обвивалася цілком порожним домашним сінником. Я брав таку кількість постели, бо зо мною все був котрийсь з моїх швагрів, або Лев Якш, і я давав їм тогди подушки і коци до накриття. Крім того, все брав я з собою ще дві більші плетенки з квасним молоком. Одна для мене з гуслянков, а друга для Петра. Всі ті ту наведені пакунки пакувалися на віз Михайла Баника (паламара), обпаковувалося сильно сіном, обшнуровувалося мотузьом і Михайло з помоче кухарки і свого брата Николи, прибравши собі єще третього коня від Луки Любасівського, як лише прийшов лист з Рожанки, що олені починають рикати, їхав через Літовища до Рожанки на Бродок, або Припічки. Другого дня їхав я верхом Комаркою, а Федір Лелів Кондрич ніс мій кріс в скіранім футлярі, а в плечаку так само запаковану люнетку і звичайно печеню, яку Ольдзя зварила, щоби бодай два дни мав на порядний обід. Як приїхав я до колиби в Риповатий, заставав я нагріту колибу, злагоджену добре постіль, на моїми прічею, застеленій свіжою чатиною, був набитий сіном мій сінник, накритий коцами і простирадлом три подушки і як моя ковдра, а се все прикрите великим коцом. Постіль ділив я також тогди, єк приходив до колиби Якш або Остап Охримович, або Дамон Охримович. Вже висіла лампа з нафтою, над моєю постелею ішов натягнений годинник. Я з Петром повісив в купу, так щоби миши не досїгали, ковбаси, солонину і вудженку, виймав ліхтарик, закладав свічку, брав собі дві


Koleba w Zełemiance 26.IX. Fot. St. W. Orski. (Zob. Kron. Myśl., str. 1000).

свічки до кишенькової ліхтарки, а Петро зладив велику миднicю з водою, бо медницю і коновку на воду прив'язував на самім верху воза, щоби її не поламати. Я лишався в колибі, а Федора Леліва і Камарку, погодувавши обох, відправляв до Волянки. Лишився сам з Петром, поряд випакуваний кріс на сухо, злагодив собі патрони, змінив камаші шкіряні на полотняні, і з Антоном Лютишом пішов на підхід.

На цьому 6-й зошит завершується.

Зі слів Масного Богдана Андрійовича, що проживає м. Стрию, стало відомо, що зошитів-історій про полювання о. Михайла Реваковича було близько 10—12. Частину записів зі слів сліпого уже тоді о. Михайла Реваковича робила Марія Раковська, народжена 1916 р. в Кракові, а частину Людмила Грушка.

Роман КУПЧИНСЬКИЙ. МИСЛИВСЬКІ ОПОВІДАННЯ. Вінніпег, 1964

КІНЦЕВЕ СЛОВО

Врожайні простори нашої батьківщини були від найдавніших часів повні усякої малої і великої звірини, що давала поживу, хутра і шкури. Тому від давніх часів славиться Україна в усьому світі як мисливський рай. Зокрема великі ліси та безкраї степи давали захист сьогодні вже винищеним різним породам



Straż rewirów w Załemiance. Fot. St. W. Oorski.

звірів — турам, зубрам, диким коням, т. зв. тарпанам, та майже винищеним лосям і ін.

Це багатство природи пособляло торгівлі, притягало поселенців, але й змушувало до оборони перед наїзниками. Шкірки соболів, горностаїв, бобрів, куниць уживано на прикраси чи відзнаки достойницьких одягів, або й на цілі кожухи. Куни, поділені на пів, а навіть на чверть заступали, як каже «Руська Правда», обігову монету в обміні, чи платіжі державних данин, або наложених кар.

Велика різноманітність звірки і мисливської пташні, їхнього місця прожитку, часу розплоду, відмінність поживи, а навіть — можна сказати — навичок, норовів зумовлює спосіб і теоретичний поділ способу полювань. Найважливіший: низьке, або низинне та високе, або гірське полювання.

Простий поділ на малу, низьку звірку і пташню, значно численнішу, яка виводиться й живе на низинах, у воді, на болотах. До неї вчисляються також і сарни, не зважаючи на їх величину та знамените м'ясиво, саме через їх численність та вигідне полювання на них. Вони користуються більшою увагою та піклуванням оленя, лося, ведмедя, рися, дика, передовсім у горах, отже також гірське полювання відрізняється від першого саме його трудністю, коштовністю, більшою вартістю трофеїв — рогів, кливаків і шкір. Відмінністю цього відділу є те, що на низинах стріляється переважно шротом, а в горах кулею, Прийнято також стріляти на долах кулею і сарнюка, якщо на це дозволяють вимоги загальної безпеки. Рідкісна велика птиця — ґотур, тетервак у Карпатах, дрохва на придніпрянських степах самозрозуміле належать до високого мисливства. Великі простори мокрого Полісся є також осідком великого звіра (лось) та птахів (ґотур). Ґотури, звані там глухарями, навіть більші від карпатських, численніші, легші до сполювання.

Знаємо з нашого «Слова о полку Ігореві», що вже в сірій давнині наші предки вміли собі помогти у трудніших полюваннях: «Пущаше Соколов на стадо лебедей». А ще давніше, з мистецьких джерел грецької, чи римської мітологій пригадуємо собі, що вживання до полювання собак сягає найдавніших часів мисливства. Тим можна пояснити велику різноманітність порід собак, вірних товаришів мисливця — від гінчаків, хортів, ямників, лягавців до останнього ляморця та пінча.

Ваблення сарнюка, слукви, качок приладами, що наслідують голоси даної дичини в часі гонитви, чи парування, або запаювання манекінами (качки) — це вже винаходи новіших часів.

Мисливський спорт, виконуваний організованою громадою, втішається більшими успіхами та є доказом вищої культури. Ми мали в Галичині небагато дідичів (Тишовницькі в Довголуці, Луцькі — Михайло, Мирон і Володимир — у Янчині), що влаштовували в своїх лісах полювання для більшого числа запрошених гостей, а ті полювання залишали і їм, і гостям наймиліші спомини прегарних переживань та в великій мірі причинялися до пожвавлення товариського життя.

При кінці 19 і на початку 20 століття мали ми багато наших славних мисливців, які, одначе, віддавалися цьому спортові одинцем. Такі пам'ятні прізвища як: **о. Ревакович**, о. Рудницький, о. д-р Юрик, о. Карачек, о. Лаврецький, а зі світських: Юліян Шиманський, Генрих Глинянський, д-р Фелікс Сельський, інсп. Солтикевич, проф. Володимир Шухевич, д-р вет. Дорожинський — це прізвища мисливських корифеїв, що залишили нам багату традицію. На жаль, не залишили друкованих споминів, хоч не один з них напевно мав їх написаних.

Вже в дев'ятдесятих роках минулого століття зродилися перші спроби організування гуртових полювань з участю самих українців. Ініціятором був проф. В. Шухевич, а головним тереном прегарні ліси львівської Митрополії, а пізніше Чину ОО. Студитів. З цих зачатків зродилася думка заснування українського мисливського товариства. Це було в роках 1922—23 у

Львові. Почалися наради в справі правного оформлення, статуту і т. п. Врешті, в 1924 р. українське мисливське товариство під назвою «Тур» побачило денне світло. Я став головою «Тура», Альфред Глинянський, урядовець нафтової спілки, ловчим, а проф. гімн. Володимир Білинський секретарем. Воно швидко розвивалося і незабаром мало тридцять членів.

«Тур» був першим статутовим українським мисливським товариством, коли не в цілій Україні, то напевно в Галичині. В тридцятих роках заснувалося мисливське товариство «Ватра» в Станиславові, якого головою став лікар д-р Кость Воєвідка. Напевно з бігом літ були б заіснували наші мисливські товариства і в інших околицях Галичини, Волині, Полісся чи Холмщини, себто в частинах України, що належала тоді до Польщі, але прийшла війна і все скінчилося.

«Тур» винаймав багато громадських ґрунтів на полювання, тримав мисливських сторожів, дбав за звірку та поборював чигунство. А чигунів було в нас чимало.

Мисливські товариства не тільки підсилюють товариське життя, але й дають імпульс до мистецької і наукової творчости, до пісні, малярства, різьби і літератури — з мисливською тематикою.

Які багаті в мисливські пісні деякі народи Европи. Здається найбагатші німці, які мають ці пісні зібрані і видані в співаниках. їх співають широкі кола громадянства — по хатах, по льокалях і в концертових залях. А в нас?

Автор згадує в оповіданні «Як з книжки» пісню С. Воробкевича «Стрільцем бим бути рад». Не відома вона ширшому загалові. Так само не відомі і новіші мисливські пісні, наведені в цьому оповіданні. Знаю, що деякі з них згармонізував композитор М. Фоменко, а хор «Думка» в Ню-Йорку видав їх для свого внутрішнього вжитку на шапірографі. Треба було б позбирати всі пісні і видати в більшій кількості, щоб українські хори могли їх виконувати, а тим самим і популяризувати серед громадянства.

І образотворче мистецтво на мисливську тематику не багате. Крім ілюстрацій до оповідань, байок, чи поем («Лис Микита» й ін.), картин, більших чи менших, олійних, акварель чи рисунків у нас можна на пальцях почислити.

На кінець про літературу. Знаю два наукові твори про мисливство. В двадцятих роках вийшла накладом т-ва «Тур» у Львові невелика книжечка І. Крип'якевича



Реколекції священиків шістьох деканатів — Гребенів 1931 р. санаторія «Зелемінь». 1-й~ряд сидять: (зліва направо) — о. Михайло Ревакович — 9-й

«Мисливство в давній Україні», а в тридцятих роках появився в УССР більший науковий твір, Аверіна, «Мисливство в Україні» (за точність назви не ручу). Твір солідно опрацьований, а крім цього має на кінці словник з двома тисячами мисливських термінів. На жаль, твору Аверіна вже, здається, в продажу нема. Українці з Америки, які їздили в Україну, не могли його дістати в книгарнях Києва чи Львова.

Крім тих двох книжкових творів появлялися і час від часу появляються в часописах статті на мисливські теми. В т. зв. красному письменстві творів з мисливською тематикою дуже мало. Оповідання в часописах, журналах, чи поодиноко в збірках, епізоди в повістях, але цілої збірки мисливських оповідань, чи цілої мисливської повісти я не знаю.

Може збірка Романа Купчинського «Мисливські оповідання» буде поштовхом для інших письменників до написання і видання цілих збірок і повістей на мисливські теми. Тоді хоч трохи заповниться прогалина в українському письменстві.

Теодор РОЖАНКОВСЬКИЙ,
кол. голова мисливського
Товариства «Тур» у Львові

РОДОВІД РОДИНИ РЕВАКОВИЧІВ

Февронія (Фавстина) Ревакович (14.08.1847 — 03.10.1928), вінчана 19.08.1870 р. з **Іваном Грушкою** (04.12.1843 — 06.06.1913), народився в Бехіні, повіт Табор, Чехія. Був лісником в Н. Рожанці.

Їхні діти — **Славко Грушка** (1870, с. Н. Рожанка — 06.03.1940).

Людмила Грушка (01.09.1871, с. Н. Рожанка).

Теодор Грушка (1882 р. н., с. Н. Рожанка, арештований совєтами в Стрию 22.07.1941 р., подальша його доля невідома, мабуть загинув).

Геня Грушка-Раковська (27.01.1879, с. Н. Рожанка — 03.03.1941—Стрий). Одружена з **Шимоном Раковським** — помер в Кракові — 07.01.1918 р. Їхні діти — **Марія Раковська** — (16.11.1916 — 05.05.1999). Вінчалася 21.10.1950 р. з **Андрієм Масним**. Від шлюбу народилася 14.12.1951 р. н. дуже мізерна дитина.

Любомир Грушка (1885, с. Н. Рожанка — 12.06.1947, Стрий).

В грудні 1951 р. арештували Володимира, а 27.12.1951 р. Богдана.

Климентина (Климка) Ревакович (07.04.1852 — 04.02.1936, Волосянка), вінчана 19.08.1870 р. з **Йосифом Торбою** (03.01.1842 — 12.02.1880).

Їхні діти — **Саша Торба** (23.06.1872 — 29.12.1945, Волосянка).

Славко Ревакович (1876 р. н., вінчаний 1915 р. — 03.03.1941 р.).

Геня Ревакович (27.01.1879 — 06.3.1940).

Тит (Титус) Ревакович (06.09.1845 р. н., вінчаний 1912 р. Помер 14.10.1913 р. у Львові).

Його діти — **Ольга Ревакович**, була віддана за **Йосифа** (був суддею), помер 27.061942 р. Подружжя мали сина **Зігмунда**.

Наталія Ревакович, була віддана за Любомира Охрімовича. Подружжя мало двох синів — **Леся** (замучений у віці 26 р. в тюрмі у Львові 23.06.1941 р.) і **Патричка** (помер у віці 22 років — 08.01.1942 р.).

Відомо зі збережених записів Людмили Грушки, доньки Фавстини Ревакович та Івана Грушки, від (19.08.1943 р.), що прадідо Носух рождений в Медиці, прабаба — Кочеркевич (з дому).

Ці записи зроблено Людмилою Грушкою 19.08.1943 р.

Марія Раковська, разом з матір'ю Геньою Грушкою-Раковською, переїхала, правдоподібно, з Кракова у 1920 р. в півтора року після смерті батька Симона Раковського, до Волосянки, до (вуянок) на священичу плебанію і проживала тут приблизно до 1939 р.

1. Власний архів, оригінальні зошити з оповідями про мисливство о. Михайла Ревақовича з Волосянки.
2. *Чудійович Ігор*. До історії мисливства та рибальства на Сколівщині / Ігор Чудійович. — Стрий : Рій, 2011.
3. *Чудійович Ігор*. Оповіді о. М. Ревақовича про полювання на Сколівщині / Ігор Чудійович. — Стрий : Рій, 2011.
4. *Petruski K.-S.* Historia naturalna zwierzat ssacyh dzikih galicyjskih / K.-S. Petruski. — 1852.

Ihor Chudiyovych

HODGE-PODGE ON BEARDOM

Presented materials have enabled acquaintance with a unique source documenting the history of forestry in Boiko land. Publication is preceded with the study on shelter for wild animals founded in the village of Pidhorodsi, Skole county by K.S. Petrusky, great landlord in this massive of Ukrainian Carpathians. As main carrier of data on hunting of the 2nd half XIX c. in the study has been presented Rev. Mykhailo Revakovych, author of Stories about the Bears and two notebook scripts of his Reminiscences. These materials have contained informative facts on traditional means of farming and hunting along the mentioned areas as well as notions quite valuable for ethnographic studies.

Keywords: hunting, shooting, wild fauna, bears, forest, forestry, Rev.M.Revakovych.

Игорь Чудиевич

ВСЯЧИНА О МЕДВЕДЯХ

Материалы знакомят с уникальным ресурсным источником, в котором документирована история лесохозяйственной деятельности на Бойковщине. Публикации памятника предшествует исследование о зверинце, основанном в с. Пидгородци Сколевського района К.С. Петруским, владельцем больших поместий в этом массиве Украинских Карпат. Главным носителем данных об охоте во второй пол. XIX в. являлся о. Михайло Ревакович, автор «Рассказов о медведях» и двух тетрадей «Воспоминаний». В отмеченных материалах приводятся ценные для этнографической науки известия о традиционных способах хозяйствования и охоты на указанных территориях.

Ключевые слова: охота, добывание, дичь, медведи, лес, лесничество, о. М. Ревакович



Рецензії

Степан ПАВЛЮК

ВІДДАВ ЖИТТЯ, ЩОБ ХРИСТОВА ЦЕРКВА БУЛА З'ЄДИНЕНА!

О. д-р Павло-Михайло Кречун, ЧСВВ. Святий Йосафат Кунцевич (1580—1623) як свідок віри в епосі релігійної конверсії. — Львів : Місіонер, 2013. — 264 с.

Надто вагомо для успішного поступу суспільства, яке позбулося колоніальної залежності, що відбулося з Україною, яка виборола державну незалежність від російсько-радянської імперії наприкінці XX ст., якомога повніше і дуже ретельно спростувати спотворення реальної історії народу, що властиве кожному окупанту. З особливою наполегливістю фальшувалася духовно-культурна сфера, поприще народних традицій. Віхова історична подія, яка відбулась наприкінці XVI ст. — Берестейська Унія, викликала обурення в російській царистській історіографії. Особливо голосливою була придворна Московська Православна Церква, яка вбачала в цьому знаменному духовному акті загрозу для російського православ'я. І уже з підкоренням більшості українських земель у другій половині XVII ст. організує тотальний напад на духовно-моральні, етичні засади Католицької Церкви східного обряду.

Як з'ясується, що і для панування в Україні польської корони виявиться з'єднання Київської Митрополії із Апостольською Церквою у Римі небезпечним.

Українські землі у пізньому середньовіччі у більшій частині були окуповані сусідніми державами: усе Правобережжя з Галичиною належало Польщі і Великому Литовському князівству, а після Люблінської унії — Польщі, Закарпаття — Угорщині. Буковиною володів молдавський господар. Українську вольницу на Лівобережжі і Півдні України забезпечувало козацтво. Єдиною інституцією на всіх українських етнічних землях, яка визнавалась народом і вірно служила йому, — була Церква східного обряду з центром у Константинополі. Київська Митрополія була наділена повноваженнями забезпечити духовне життя одночасно і в Білорусії.

Суспільно-політична ситуація на підкорених Польщею українських і білоруських землях стала вкрай напруженою у XV—XVI століттях, коли до соціального гніту додалися маніпулятивні дії у духовній сфері, коли польська шляхта відверто підпорядковувала своєму впливу Православну Церкву, вишуковуючи найдошкульніші засоби — патронатські (ктиторські) практики над церквами і монастирями, шляхом симоній, підкупів домагалась безпосередньої участі в обранні церковних душпастирів на всіх ієрархічних рівнях, включно з Митрополитом Київським. Патронатська позиція Константинопольського Патріарха була нейтралізована, зведена до формального підпорядкування. Польська влада і місце-

ва шляхта таким безладом у Церкві, процвітанням симонії, зневаженням церковних канонів була зведено до такого рівня, що польський магнат, католик Станіслав Жолкевський отримує православну катедру у Володимирі від короля Стефана Баторія?!

Організоване Польською Короною морально-етичне розтління в Руській Православній Церкві Київської Митрополії було політично вмотивованим, і внаслідок цього православне духовенство втрачало суспільний вплив, а церковне монастирське майно, землі відчужувались на користь шляхти.

Автор книги, о. д-р Павло-Михайло Кречун вводить в науковий обіг достатньо нового документального, історичного матеріалу, щоб українці змінили свій зомбований російською і підневільною українською, і в той же час атеїстичною історіографією, погляд на величну подію в духовному житті народу — Берестейську Унію, нібито процес поєднання Київської Митрополії з Римом був організований Костьолом Польщі, підкупивши, задобривши, а в результаті обдуривши єпископат Руської Православної Церкви. Таке трактування було неправдивим, облудним. Насправді Польський Костьол до унійного процесу православних владик і священиків був наставлений особливо вороже і рішуче. Неодноразові протестні петиції польських архієреїв Папі Римському Григорію XV та королю Жиґмонту III про недопустимість зближення з Римом на умовах, які виписані в «Артикулах», за якими насамперед цілковито зберігався східний обряд в богослужінні, та народна мова і традиції. Домагалося від Апостольської столиці здійснення повної латинізації Руської Церкви.

Стало відомо, що Унійна ідея зародилася у середовищі руських владик і священства Київської Митрополії і з одержимою підтримкою світських вельмож та суспільної освіченої верстви. Сподвижником зближення з Апостольською Столицею виступив Костянтин Острозький, ще далеко до перших таємних зібрань руських православних єпископів. Його наміри були продумані і наполегливі. З метою реалізації задуманої реформи Церкви переконує берестейського сенатора і каштеляна Адама Патія здійснити чернечий постриг, організував для нього єпископську грамоту від короля Жиґмонта III (і це тільки впродовж 1593 року), надавши уже єпископу Іпатію Потію уповноваження очолити унійний рух.

Руська церковна еліта бачила єдиний шлях до порятунку свого народу у безпосередньому підпорядкуванні Київської Митрополії, але з обов'язковим збереженням традицій східного обряду християнської віри, — Апостольській Церкві у Римі. Зароджувався реальний екуменічний рух, кульмінаційним моментом якого стала історично-духовна подія, пов'язана із укладенням Унії Апостольської Церкви з Церквою східного обряду та її схвалення на Соборі православних єпископів Київської Митрополії у Бересті (Бресті) 1596 року.

Ще не сповна пізнаний цей процес і ще не все знаємо про його організаторів та активність не лише в контексті духовно-культурної і політичної історії України, а й в контексті історії Христової Церкви загалом.

Наукова праця др. Михайла Кречуна «Святий Йосафат Кунцевич (1580—1623) як свідок віри в епосі релігійної контроверсії» насвітлює і дає зрозуміти непрості стосунки у церковному житті духовенства в контексті політично і соціально нестерпного суспільного буття місцевого населення, що суттєво доповнює, а почасти об'єктивізує існуючу історіографію про цей історичний період. Дослідник зосередив свою увагу на цілеспрямованій духовній постаті архієпископа Полоцького Йосафата Кунцевича, який одержимо дбав про успіх унійної церковної справи, став живим прикладом, аж до самопожертви, відданості утвердження серед народу єдиноправильної ідеї з'єднання церков на возвеличення Христа, якого за подвижницьку душпастирську працю Апостольською Церквою було визнано святим. Авторові вдалося блискуче розповісти про суспільні і церковно-організаційні проблеми, які спіткали Україну в XVI столітті напередодні церковної реформи, учасником якої був Йосафат Кунцевич. На українських і білоруських землях процвітало віровідступництво, соціальна злиденність, аморальність знаті, на жаль, і церковної теж. Наведена цитата із листа від Львівського Успенського братства до Патріарха в Царгород промовляє повною безнадією: «Наша Православна Церква сповнена всякого зла і народ побоюється, чи не грозить їй цілковита загибель. Багато вирішили піддатися Римському Папі і жити під його владою, без перешкоди, зберігаючи увесь свій обряд грецької віри...». Цікава деталь: Львівське Братство після Берестейської Унії буде одним із

агресивних опонентів здійсненої реформи Церкви. Така ж метаморфоза станеться з Костянтином Острозьким, який був великим прихильником з'єднання з Апостольською Церквою у Римі, одним з ініціаторів, що видно з його листа до Папи Сикста V у 1585 році: «Нічого я собі гарячіше не бажаю, як єдності віри й об'єднання всіх християн, і якщо справа того вимагала, щоб за таке велике добро треба було мені віддати життя, я того не завагаюся зробити...», — цитує автор.

Доскіпливе опрацювання доступних відомостей з цієї епохи, зокрема про поведінку окремих світських і духовних осіб, дало можливість вченому спростувати ряд історіографічних положень, які окупаційні влади, зокрема російська, створили з метою приниження і зневаження віхових подій нашої української історії і Церкви. Героїзований магнат Костянтин Острозький, начебто великий захисник українськості, насправді ж його вчинки були егоїстичними і при цьому в контексті польської політики щодо українців. Оголошена ним боротьба з уніатством стає захистом своїх вражених амбіцій і на підтримку політики Костьолу, метою якого було латинізувати Українську Церкву, підпорядкувати її своєму і державному впливу та перешкодити прямому зв'язку з Апостольським Римом. Адже князь Острозький підготував програму унії Руської Церкви з Католицькою, що підкреслює несхитність намірів. І в той же час, буквально через рік — уже у 1594 році, князь вибухає невгамовною люттю не лише до владик Київської Митрополії на чолі з митрополитом М. Рогозою, свого вихованця І. Потія, але й і ним розробленого унійного плану. Різко міняє погляд на реформу Руської Церкви і воліє її бачити знесиленою, розтлінною, маловпливовою у суспільстві. Пояснити такий карколомний маневр Острозького можна тільки причиною враження власних амбіцій, коли владики уже без його князівської участі проводили домовленості з Папою Римським, королем Жиґмонтом III, іншими впливовими особами.

Не можна виключити думку про такий амбітний намір вельможі (зі своїм військом і своєю політикою), як претендування на королівське крісло. А ще Унійна Церква обмежувала б князя в абсолютних феодальних правах і вчинках, запроваджених у власних посілостях. Воюючи до цього з козацтвом, будучи війни з ними, раптом Острозький виступає їх покровителем і натхненником, спрямовує їх для участі у збереженні усталених засад Руської Православної Церкви, яка на той час такими ж вельможами була уже занедбана.

Наведені в монографії неспростовні факти розвінчують створену віками легенду щодо утисків, нещадного переслідування уніатами православних отців. Усе відбувалось навпаки, хоч би з прикладу жорстокого вбивства архієпископа Полоцького Йосафата Кунцевича. Налаштоване козацтво Острозьким, Смотрицьким (який згодом зрозуміє свій помилковий шлях як православного єпископа, повернеться до унійної реформи Церкви), а також патріархом із Стамбула, творило безчинства, вдаючись навіть до страти унійних священиків.

У дослідженні виразно відстежується складність унійного руху, який зазнавав несподіваного спротиву зі сторони, яка б повинна його підтримувати, виходячи з логіки фундаментальної християнської основи про єдиний християнський світ з Апостольською Церквою у Римі, беручи до уваги Польський Костьол, який вважав несумісним з'єднання Руської Церкви із східного обряду, та ще й з посполитою мовою в богослужінні. Тільки повна латинізація. Такий підхід пасував до геополітичних перспектив Польської Корони, власне рішучого, агресивного крила польської політики. Далекоглядний і виважений у стратегічних міркуваннях польський король Жиґмонт III стояв на ліберальній позиції — надати українському люду деякої автономії у зреформованій Церкві у лоні християнського центру в Римі. Частина польської шляхти не поділяла такого погляду у ставленні до місцевого населення на завойованих землях, волевиявлення яких поділяв великий польсько-литовський канцлер Петро Сапіга і який виявився активним контрреформатором щодо реформи в Руській Церкві. Хочеться збагнути істинні мотиви поляка, освіченої особи католицького віросповідання стати апологетом збереження церковного безладдя, яке панувало у ті часи на українських землях. Поясненням цьому може бути бажання повного політичного панування на окупованих землях, коли за цей народ не могла заступитися, мобілізувати його на політичний спротив жодна суспільна сила, навіть Церква, яка перебувала у стані розтління. Візантійський Патріарх байдуже спостерігав за ситу-

ацією у Руській Церкві, як не банально, дбаючи лише за прибутки від неї.

Тривалий час російсько-радянська історіографія возвеличувала канцлера Петра Сапігу як визначного полеміста, який одержимо відстоював Православну Церкву в Україні, будучи ревнивим послідовником польського Костьолу, оскільки така позиція шанувалася російським окупаційним режимом. Сапіга, як діяльний урядовець, разом із князем Острозьким, православним митрополитом Смотрицьким, активно сприяв відновленню ієрархії Православної Церкви, оскільки Київська Митрополія з усім духовенством і паствою відкрили церковні врата і з'єдналася з Апостольською Церквою в Римі.

Величну і безкомпромісну постать архієпископа Йосафата Кунцевича дослідник розгортає у його ревному виконанні душпастирських практик, як унікального теолога і полеміста. Листовна дискусія із канцлером Сапігою є апофеозом правдивої Христової віри, одержимістю на збереження церковних традицій Східного обряду у злуці з Апостольською Церквою. Святий Йосафат був активним виразником унійних ідей, виписаних в «Артикулах», які підтримало все священство Київської Митрополії у Бересті 1596 року (окрім Львівського і Перемишльського єпископів), що засвідчило про новий етап в історії Української Церкви.

Дослідникові о. д-ру Павлові-Михайлові Кречуну сповна вдалося викристалізувати душпастирську місію архієпископа Йосафата Кунцевича, його незборимe прагнення служити Богові за будь-яких життєвих обставин, бути непохитним проповідником єдності Христової Церкви. Ще доцільно наголосити на особливому творчому успіху, коли вчений вдало скореспондував вагомі віхові здобутки реформаторського процесу Церкви в Україні, закладені в «Артикулах», із потребою сучасного екуменічного руху. Адже Христос прийшов на Землю для всіх нас сущих й однаково дбав і любив усіх, то ж шана і несхитна любов до Нього повинні бути однаково канонічні в усіх християн. Прикметною постаттю у любові до Христа був святий Йосафат Кунцевич.



Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

ПОХОРОН НА СЛОБОЖАНЩИНІ

Сушко В.А. Життя нескінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини XIX—XXI ст. / В.А. Сушко. — Х. : СПДФО Бровін О.В., 2012. — 236 с., іл.

Серед провідних наукових тем в українській народознавчій науці на початку XXI ст. похоронна обрядовість обіймає важливе місце. У цей час з'явилося кілька монографій і чимало статей про цю ділянку традиційної культури. Йдеться, насамперед, про видання Валентини Конобродської «Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії» (Житомир, 2007), книгу львівського дослідника Романа Гузія «З народної танатології: карпатознавчі розсліди» (Львів, 2007), монографію київської фольклористки Оксани Микитенко «Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика» (К., 2010)[1]. Вивчення поховальної обрядовості привертає увагу різних фахівців — діалектологів, етнолінгвістів, фольклористів, культурологів, істориків.

Автор рецензованого видання — етнолог, кандидат історичних наук, член Спілки фольклористів та етнологів м. Харкова Валентина Анатоліївна Сушко. Предмет її дослідження — поховально-поминальні обряди, звичаї, вірування українців Слобідської України, а саме «звичаєво-ритуальні реалії, пов'язані з передчуттям та настанням смерті, похороном і вшануванням пам'яті померлого» (с. 6—7). Це перше комплексне дослідження про поховальну обрядовість цього краю. Важливо, що територія дослідження виходить за адміністративні кордони України, — це також етнічні українські землі, які нині входять до складу Російської Федерації. Отже, географічно локус дослідження охоплює історико-етнографічний регіон Слобожанщини: Харківщину, південно-східні райони Сумщини, північні райони Донеччини та Луганщини, а також південь Курщини, Бєлгородщини та Воронежчини. Автор використовує етнографічний матеріал, зафіксований безпосередньо і на місцях побутування українського етнічного населення, і від переселенців (у межах краю).

Ґрунтовна джерельна база роботи — це опубліковані вітчизняні та іноземні етнографічні студії XIX—XX століть, матеріали Наукових архівних фондів рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, Державного архіву Харківської області, матеріали власних польових обстежень автора, здійснених упродовж 1989—1998 та 2001—2006 років у 99 населених пунктах України та Росії.

---

[1] Детальніше бібліографію цієї галузі див.: Ірина Коваль-Фучило «Бібліографія української похоронної традиції» // mdalekseevsky.narod.ru/biblio-prichit-ukr.html.

Рецензоване дослідження складається зі вступу, трьох розділів і висновків. Перший розділ присвячений історіографії та методології вивчення порушеної проблеми. Тут здійснено детальний огляд літератури із галузі танатології, зокрема роботам етнографічного характеру і вивченню семантики поховально-поминальної обрядовості. Шкода, що пані Валентина не могла скористатися узагальнюючим виданням відомої російської дослідниці Ольги Сєдакової «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян» (М., 2004), в якому українському матеріалу присвячено багато уваги.

У другому розділі «Світоглядні аспекти української поховальної обрядовості на Слобідській Україні» з'ясовано розуміння і тлумачення феномену смерті в традиційному світогляді, узагальнено різночасові синкретичні народні уявлення про потойбіччя, досліджено чи не найконсервативнішу частину похоронного обряду — комплекс апотропеїчних обрядодій.

Третій розділ «Регіональна специфіка та локальні особливості української поховальної обрядовості на Слобожанщині у XIX — на поч. XXI ст.» — це дослідження про особливості перебігу основних етапів похоронного обряду, соціовікову стратифікацію обрядовості, атрибути похорону, еволюцію поховально-поминальної звичаєвості краю від 1930-х до 2000-х років. Пропонована структура дослідження Валентини Сушко логічна, науково обґрунтована, тому не викликає зауважень.

Загалом позитивною стороною монографії є привнесення в науковий дискурс нових етнографічних даних, насамперед зібраного її автором. Такий матеріал дає змогу виявити локальні, регіональні, загальноукраїнські особливості поховальної обрядовості. Так, локальним звичаєм вважаємо випікання *драбинок* на *40 днів* (с. 177—178), використання ялини в обряді (с. 179), існування поховань на городах, у лісопосадках (с. 109), звичай виносити з хати речі, які використовував небіжчик у момент настання смерті (с. 98), звичай кланятися землі, щоб вона прийняла прах померлого (с. 121). Чимало спільного має слобожанська і поліська похоронна обрядовість. Це звичай цілувати хрест під час відвідин померлого на цвинтарі (с. 81), увага до ложки, якою їв померлий (с. 100; на Чернігівщині у с. Велика Кошелівка Ніжинського р-ну я записала вірування про *негласну ложку*: якщо голосити за померлим і зберігати ложку, якою він їв, то щаститиме в господарстві). Загальноукраїнською є заборона жінкам, які втратили дітей, їсти яблука до Спаса, вірування, що відкриті очі покійника віщують чиюсь швидку смерть (с. 95), звичай закривати двері хати після виносу покійника, розщіпати комір сорочки небіжчика, якщо дружина ще планує виходити заміж (с. 101).

Все ж зауважимо, що деякі висновки Валентини Анатоліївни є дещо неточними. Так, рушники, на яких опускали труну в могилу, копачі ділили між собою і брали їх не «на згадку» (с. 121), — це ритуальна плата за їхню роботу. Уявлення про потойбіччя різноманітні, синкретичні, часто протирічні. Пані Валентина сама про це зазначає неодноразово, тому дивним є твердження про «дзеркальне відображення» (с. 108) світу померлих щодо світу живих; сумнівним вважаємо твердження про «стійкість поглядів» на трактування «уживаних атрибутів» (с. 182), оскільки, за нашими спостереженнями, більш стійкими вважаємо обрядодії, а їхнє трактування часто відрізняється навіть в одному селі, а то й відсутнє загалом: так роблять, бо так треба зробити. Побажанням для автора є ставити наголоси у словах — народних термінах і назвах (незрозуміло, як правильно читати слово *всьоношна*, *охрести*).

Загалом зазначимо, що монографія Валентини Сушко виконана на високому науковому рівні. Вона оснащена необхідним науковим апаратом, зокрема списком використаних архівних і друкованих джерел, наукової літератури, додатком із записами автора, переліком назв обстежених автором населених пунктів, проілюстрована відповідними світлинами різного часу.



Микола МУШИНКА

МЕГАЛОМАНІЯ, НАЇВНІСТЬ ЧИ ПРОВОКАЦІЯ?

Святослав Семенюк: Український путівник по Словаччині (історично-краєзнавчі нариси). — Львів : Апріорі, 2007. — 348 с. — Тираж 1000 прим.

Назва книжки «**Український путівник по Словаччині»** зовсім не відповідає її змісту. Беручи її в руки, читач переконаний, що це — україномовний путівник визначними місцями Словацької республіки. В ній в алфавітному порядку подано відомості про 325 населених пунктів цієї країни. Із рекламної довідки на звороті першого листа читач, однак, довідується, що «*книга висвітлює цікаву історію* **українського етносу,** *розповідає про видатних* **руських:** *вчених, політиків, діячів культури та мистецтва, розкриває історичну місію* **українства,** *виявляючи складну діалектику його розвитку*» (с. 2). Отже, автор задумав книжку як путівник по **українських** місцях Словаччини. Такий задум можна лише привітати. Нарешті в Україні появляється окрема книжка, яка інформує українського читача про одноплемінників, що живуть у сусідній Словаччині. Тож на території східної Словаччини і справді є понад 300 населених пунктів, в яких, згідно із офіційними статистичними даними в XIX—XX століттях, переважна більшість населення зголошувалося до руської, тобто української національності. Багато з цих сіл протягом двох останніх століть пословачилося, деякі зовсім зникли. Та все ж таки, згідно з дослідженнями мовознавців, ще наприкінці минулого століття у понад 200 селах північно-східної Словаччини розмовною мовою був лемківський та бойківський діалекти української мови. Таким вони є й досі.

Дивує факт, що автор залучив до свого путівника лише 68 таких сіл; 257 населених пунктів Словаччини, залучених до путівника, ніколи не були заселені українцями (русинами) у більшій кількості. Та не лише словацький, але й український читач здивується, що автор до руських діячів відносить не лише майже всіх володарів Чехії, Великої Моравії та Угорського королівства, а саме: св. Вацлав, Моймір, Прибіна, Кецал, Преслав, св. Стефан, Матей Корвін, а й таких діячів словацької культури XIX ст. як Радлинський, Коллар, Шафарик, Бернолак, Гвєздослав та сотні інших. Давньоруськими він вважає шляхетські роди Турзів, Бжозовських, Ракоців, Позманіївців, Запольських, Кристафоровичів. Посилаючись на угорського історика Е. Мольнара, він кілька разів повторює, що із 190 угорських шляхетських родин 160 було руського походження і тільки 30 угорського (с. 83). В книжці Е. Мольнара «Основание Венгерского государства» (Будапешт, 1951), на яку він посилається, такого твердження нема. Воно вигадане автором.

Ба більше. Без будь-яких застережень С. Семенюк авторитетно твердить: «*До руського етносу належа-*

ли без винятку (!) найвидатніші художники Польщі (Семиградський, Вичулковський, Хелмонський, Акцентович та Матейко, батько якого, до речі, також ніби був русином із Чехословаччини; с. 70). Русинами, на його думку, були: у Польщі — св. Станіслав, Копернік, Костюшко, Міцкевич, Кохановський, Рей, Оріховський, Словацький, Сенкевич, Прус; у Чехії — Жижка, Валштейн, Палацький; в Угорщині — Барабаш, Ревас, Петефі Мункач; в Румунії — Гаврило Урик, Негулич, Богдан, Гуняді, Емінеску; в Росії — Олександр Невський, Дмитро Боброк, Достоєвський, Крамськой, Любачевський, Остроградський та «безліч інших» (с. 98). Ніхто з цих людей не вважав себе русином і досі ніхто не приписував їм руської національності! Тож на якій підставі С. Семенюк змінив їхню національність?

Основним критерієм для такого грандіозного розширення території поселення українців на захід була для С. Семенюка уявна згадка візантійського імператора Костянтина Багрянородного з X ст. про плем'я білих хорватів, яке ніби заселяло територію «*від Дністра до Дунаю*». На іншому місці С. Семенюк приписує К. Багрянородному заяву, що білі хорвати займали територію «*від Дністра до Баварії*». В дійсності такої заяви К. Багрянородного ніколи не було. Якби це була правда, то «Біла Хорватія» була би найбільшою країною в Європі, у багато разів більшою ніж Велика Моравія. А така країна і таке плем'я не могли би в історії залишитися майже без сліду. Згідно з «Довідником з історії України», виданим Інститутом історичних досліджень ЛНУ (Київ, 2001) «*Білі хорвати — слов'янське плем'я, що жило в 7—10 ст. у районі Карпатських гір та верхів'ях Дністра*» (с. 67). Отже, було це невеличке гірське плем'я, що мешкало на території західної України. Згідно з тим же К. Багрянородним значна частина білих хорватів вже в VII ст. переселилася на Балканський півострів. Другим «аргументом» С. Семенюка про заселення русинами території «*від Дністра до Дунаю*» та «*від Дніпра до Баварських гір*» є згадка в «Повісті минулих літ» про те, що «*словенський язик і руський — одно єсть*», тобто русини є також слов'янами (словенами). З цього словосполучення С. Семенюк зробив несподіване узагальнення: *словени (слов'яни)* — предки нинішніх українців, а оскільки на території між Дністром і Дунаєм в середньовічні терміни «словени», «словенський» домінували, всю цю територію треба вважати «руською», тобто «українською». Він так і робить.

На його думку 80% сучасних жителів Словаччини має українське походження. Отже, згідно з гіпотезою С. Семенюка, із п'ятьох мільйонів словаків, чотири мільйони є етнічними русинами. Без будь-якого пояснення чи оговору він авторитетно заявляє: «*Словаки — штучна назва, оскільки племен із такою самоназвою у природі не існувало, а на території Словаччини увесь час проживали лише етноси: русини-словени (в Середній і Східній Словаччині, а також над Дунаєм) та морав'яни (на крайньому заході, за Вагом). Експансія морав'ян на схід, власне, й зумовила їх взаємне змішування з русинами, в результаті якого утворилася нова народність — словаки*» (с. 4). Отже, сучасні словаки, згідно із С. Семенюком, це — «мішанці» русинів з чехами. Цю свою «теорію» він повторює в книзі багато разів.

Щоб дати цій своїй «теорії» наукове обґрунтування, він у списку літератури наводить 86 книжкових праць, з яких 12 видано в Братиславі, по десять — в Празі та Львові, по дев'ять у Москві та Варшаві, по чотири — в Києві, Ужгороді та Мартині, і лише три — у Пряшеві: Ванат І.: «*Волинська акція»;* Мушинка В. (?) «*Resov*» та збірник «*Slovensko—ukrajinske vzt'ahy v oblasti ndrodnostnych mensin*».

Створюючи путівник українськими місцями Словаччини, автор чомусь зігнорував не лише десятки монографій про українські села Словаччини, підручники про історію русинів-українців Словаччини, а й 23 томи «*Наукового збірника Музею української культури в Свиднику*», в кожному з яких є солідні розвідки про історію русинів-українців Словаччини та вперше опублікованому в оригіналі та українському перекладі п'ятитомник М. Лучкая «*Історія карпатських русинів*». Автор принагідно посилається лише на перший том цієї праці, перевиданий в Ужгороді 1999 року. Чомусь він зовсім не використав «*Краєзнавчий словник русинів-українців Пряшівщини*» (Пряшів, 1999), в якому є історичні довідки про кожне українське село та про кілька сотень українських діячів Пряшівщини від найдавніших часів до сьогоднішнього дня. Дивує, що він, пишучи книгу про 325 міст і сіл Словаччини, навіть не заглянув у трьохтомний «*Slovnik obcina Slovensku*» (Bratislava 1977—1978), в якому є довідки буквально про кожне село і місто Словаччини, написані на основі історичних документів.

Тож якими джерелами користувався автор, пишучи монографію про українські міста і села Словаччини?

В основному, їх два: п'ятитомний «*Slovensky biograficky slovnik*» (Martin, 1986—1992) та шеститомна «*Encyklopedia Slovenska*» (Bratislava 1977—1982). Вся інша література в його «Путівнику» є другорядною, хоча майже після кожної статті є посилання й на інші праці. Виходячи зі свого власного принципу, що історичні «*словени*» *(слов'яни)* є те саме, що сучасні «*українці*», він «*українськими*» *(«руськими»)* вважає не лише сотні сіл, в яких немає найменших історичних свідчень про те, що там колись жили українці (русини), але й такі словацькі міста як (наводжу в мовній інтерпретації автора): Банська Бистриця, Банська Щавниця, Бардіїв, Бернолаково, Братислава, Великий Кртиш, Великий Шариш, Верхній Кубін, Гельниця, Дольний Кубін, Зволен, Комарно, Кремниця, Кромпахи, Левоча, Леопольдів, Липтовський Городок, Липтовський Ян, Лученець, Малацки, Мартин, Маргецани, Міява, Модрий Камінь, Молдава-над-Модрою, Налепкове, Нітра, Нові Замки, Оравський Град, Піщани, Пезінок, Поважська Бистриця, Попрад, Превідза, Пряшів, Пухів, Римавська Субота, Рожмберк, Рожнява, Сабінів, Серед, Сліач, Словенська Лупча, Смоленице, Солівар, Списька Бела, Списька Нова Весь, Списька Субота, Спаський Град, Спиські Волохи, Татранська Ломниця, Тековський Град, Топольчани, Тренчін, Трнава, Турчянські Тепліце, Філаково, Червоний Камінь, Червоний Клаштор, Швермово, Штирбське Плесо, Штурово, Ясенове та багато інших.

Кожному з цих міст та майже трьом сотням словацьких сіл автор присвятив окремі статті, інколи і 10—15-сторінкові, з обов'язковим означенням «українське місто», «давньоруське місто», «давньоукраїнське місто», «давнє українське містечко», «стародавнє українське село», «стародавнє лемківське село», «давнє руське городище», «стародавнє волоське село» тощо. Він переконаний, що в кожному з цих населених пунктів якщо не засновниками, то, в крайньому разі, корінними жителями були русини-українці, тобто люди, які розмовляли *давньоруською* чи *давньоукраїнською* мовами і були православної релігії. В кожному з цих наведених міст ніби існувала руська православна церква, яку мадяри та німці перетворили у католицький костел або зруйнували і на її місці побудували католицьку святиню. Оскільки і ці костели, за твердим переконанням С. Семенюка, будували «*руські майстри*», вони, на його думку, «поза будь-яким сумнівом», належать до руської (тобто української) культури. А до «руських майстрів» він залучає всіх, хто має слов'янські імена, незалежно від їхньої релігії, тобто і римо-католиків, євангелістів, кальвіністів. Генетичними українцями автор вважає не лише простолюддя усіх сучасних міст і сіл Словаччини, але і шляхту та майже всю інтелігенцію: письменників, музикантів, архітекторів, науковців і духовенство усіх конфесій. Десяткам прізвищ таких людей він приписує українську національність за принципом: все, що є, означено етнонімом «*словенин*» чи прикметником «*словенський*» — *є українським*, замовчуючи, що навіть сучасна літературна мова прикметника «*словацький*» не знає, а офіційною назвою сучасної Словаччини є «*Словенська республіка*» *(«Slovenska republika»)*.

Про жителів столиці Словаччини Братислави С. Семенюк, наприклад, авторитетно заявляє: «*До середини 19 ст. цієї назви* (назви «словаки». — *М. М.*) *як такої не було, а був етнічний конгломерат із русинів, чехів, німців, і, частково, мадяр... Вони* (словаки. — *М. М.*) *ніколи не мали своєї власної історії, держави, літературної мови, жоден шляхтич тоді ще не вважав себе словаком, а тільки русином, мадяром чи німцем... В угорському сеймі до 1783 р. їх інтереси постійно представляли лише депутати-русини... Як у Росії на основі перемішування угро-фінів, монголів, татар та чотирьох руських племен, урешті-решт утворився російський народ, так само й тут, у колишньому руському Словенську поступово сформувалася нова етнічна спільнота під назвою «словаки». Різниця була у тому, що руський складник на початку еволюції російської нації становив лише 10%, тоді як тут, у Словаччині, він домінував (60—70 %), тож не дивно, що навіть ті словацькі будителі, які вважали себе чехами (Коллар, Шафарик), визнавали, що за основу словацької літературної мови краще було би взяти не чеську, а руську мову, хоча і з латинською абеткою... Ця нація* (словаки. — *М. М.*) *мала усі підстави стати руськомовною, тобто складовою частиною руського етносу.... Однак фатальна помилка Бернолака і Радлінського, які взяли за основу не живу, а вже стару, архаїчну давньоруську мову (?), перешкодила цьому цілком закономірному процесу, і виграли ті, які зробили ставку на мову населення Середньої Словаччини (русько-чесько-німецько-мадярська мішанка)*» (с. 47—48).

Та не зважаючи на цю «фатальну помилку» «українських» вчених Бернолака і Радлінського, С. Семе-

нюк авторитетно твердить: «*Все, що відбувалося в Словаччині в давні часи, зокрема в Братиславі, є також і руською історією*» (с. 49). А щоб його заява не залишилася голослівною, він «документує» її конкретними іменами: «*У Братиславі вчився, жив і творив видатний український композитор 18 ст. Пантелеймон Рошковський... Майже усе своє життя провів у Братиславі український філолог Іван Карабінський... Упродовж 18 ст. в Братиславі вчилися такі видатні українці, як А. Ставицький, А. Пекельський та І. Фальковський. У 19 ст. наукові традиції українства в Братиславській академії продовжував професор держави і права Діонісій Боржицький*» (с. 49—50). Українськими художниками він вважає словацьких живописців *Петра Богуня, Юліана Нємчіка*, письменників *Павла Горова, Мирослава Гиська* та багатьох інших. Автора зовсім не бентежить, що всі вони були словацькими патріотами і ніхто з них ніколи не вважав себе ні русином, ні українцем, не визнавав навіть «руську віру». Про письменника XVII ст. Яна Сімонідеса (перехрещеного Семенюком на «Івана Симоніуса — сина Симона з Лемківщини) автор пише, що він «*в часі перших почав писати лемківським діалектом української мови*». Про його книгу «*Висвітленіє християнського учення*» твердить, що вона «*лемківським діалектом побачила світ у 1704 р.*» (с. 9). В дійсності цей євангелічний єпископ був словаком із м. Спиське Влахи, лемківською говіркою ніколи не писав, а свою книжку «*Vysvetleni kfest'anskeho ucenі*» видав чеською мовою.

«*Відомим українським діячем*» автор вважає словацького підприємця та архітектора (автора проекту будинку Матиці Словацької в Мартині) Яна Бобулу (за означенням Семенюка «Іван Бобул», який в Будапешті видавав «Slovenske noviny», «Pestbudinske vedomosti», «Sokol», «Obzor та інші часописи ніби «*для української громади в Угорщині і був прихильником ідеї створення української автономії в рамках Австро-Угорської імперії*» (с. 95).

Фактично Я. Бобула був «твердим словаком», чільним представником «*Нової словацької школи*» та «*Словацької партії вирівняння*». А створення української автономії йому і в голову не приходило. «*Стовідсотковим русином*» С. Семенюк вважає навіть народного героя словацького народу опришка *Юрія Яношіка* (с. 304). В кінці нарису про Братиславу С. Семенюк доходить висновку: «*Від часів князя Преслава та Леля й до наших днів у Братиславі усе пов'язане з русинами. Переповісти це — переповісти саму історію Словаччини*» (с. 55). Іншими словами, історія Словаччини є в дійсності історією України.

Він твердо вірить, що в майбутньому українська мова стане загальновживаною мовою спілкування не лише в Братиславі та в усій Словаччині, але й в усіх слов'янських країнах: *Уже зрозуміло, що російська мова, в силу своєї своєрідної фонетики та насиченості угро-фінськими і тюркськими елементами, не стала й ніколи не стане спільною мовою усіх слов'ян, хоча мала для цього чи не найкращі можливості. Такою мовою, за умов її подальшого успішного розвитку, може стати лише українська, на яку, завдяки своєму генетичному походженню, сьогодні налаштований внутрішній камертон близько 30% поляків, чехів, угорців та румунів, 40% росіян і мало не 70% словаків. Це, звичайно, не має статися завтра, чи навіть за кілька сотень років, але станеться неодмінно, бо така, власне, діалектика розвитку слов'янства та українства як етносу, що є наймолодшим, а тому й найперспективнішим серед усіх інших індоєвропейських етносів*» (с. 55). На підставі яких мовних, соціологічних, статистичних та інших досліджень С. Семенюк дійшов до цих 30, 40 та 70 відсотків — невідомо. Він просто вигадав їх, щоб надати своїй «гіпотезі» печать науковості.

Отже, на думку автора, в майбутньому українська мова має подолати всі інші і стати мовою всіх слов'ян. Та його фантазія йде ще далі. Він переконаний, що українська мова стане не лише загальнослов'янською, але й... світовою. Про це він пише: «*Діалектика взаємин старого і молодого на практиці означає, що неминуче наступить такий момент, коли геном усіх індоєвропейців буде зведено до одного — українського*» (с. 65). До чогось подібного не додумався навіть Сталін своєю теорією «злиття націй».

С. Семенюк шкодує, що «українські» села в околиці Трнави нині пословаччені, однак вірить, що у XXI ст. «*відбудеться зміна фаз, розвиток через етнічне заперечення остаточно вичерпає себе, нація повернеться обличчям до себе і полюбить себе навіть більше, ніж люблять себе євреї. У світі ще станеться вибух нечуваного українського націоналізму...*» (с 94). На іншому місці він пише: «*Словаки наразі не замислюються над тим, що в умовах*

глобалізації словацька мова не має жодних шансів на виживання, а в загальнослов'янській перспективі шанс може мати, як основна ланка зв'язку західнослов'янських мов із російською, лише українська мова, що, власне, й передбачено усією діалектикою розвитку слов'янства» (с. 189).

А як бути з росіянами і російською мовою, якою нині навіть на території сучасної східної України користується переважна більшість українців? На це С. Семенюк має однозначну відповідь: «*Генетичні процеси вже тепер розвиваються так, що через декілька сотень років навіть росіяни, в середовище яких вкорінено десятки мільйонів українців, почнуть відчувати себе більше русинами-українцями, ніж татарами чи угро-фінами, а ментальність їх стане набагато цивілізованішою*» (с. 255).

В такому мегаломанському блюзнірському плані у путівнику розглянуті всі інші міста і села Словаччини. Автор без будь-яких конкретних доказів та аргументів не то що відновлює історією спростовані політичні гасла «*Від Тиси до Попраду — исконнорусская земля*» та «*Що греко-католик — то русин*», але поширює їх на всю Словаччину: «*Від Тиси до Дунаю — суцільна українська територія*» та «*Всі словаки є генетичними українцями*».

Оскільки вихідною тезою для С. Семенюка є знак рівності між етнонімами «*словенин*» і «*русин*», можна очікувати, що після «*Українського путівника по Словаччині*» появиться «*Український путівник по Чехії*», «*Український путівник по Польщі*», «*Український путівник по балканських країнах*» тощо. Слов'янські народи і слов'янські мови у С. Семенюка перестануть існувати, а буде одна Велика Україна.

Заперечення словацької нації на початку XXI століття є політичною провокацією, яка по праву образить кожного словака і зовсім не сприятиме поглибленню українсько-словацьких взаємин. Словаки не захочуть мати в Європейському Союзі сусіда, який не визнає їх самобутність, перекреслює всю історію словацького народу, і в майбутньому мріє стати панівною нацією Слов'янства та Євроазії.

В книзі Є. Семенюка є сотні фактичних помилок при трактуванні географічних назв, які автор намагається «українізувати», часто на основі російського правопису. Автор, наприклад, не знає літери «ґ» (хоч вона узаконена в українському правописі понад десять років), а латинське «g» в географічних назвах транслітерує літерою «х». В результаті цього у нього виходять такі назви як: *Гельниця*, *Гемер*, *Герлахів*, *Гіральтівці*, *Маргецани*, *Харіховці*, *Хрхов*, *Ніредьхаза* тощо. Внаслідок українізації словацьких назв у нього виникають такі «штучні» топоніми як *Березовиця* (Brezovica), *Боца Верхня* (Horna Boca), *Гориничі* (Horenice), *Грабушичі* (Hrabusice), *Дем'янове* (Demanova), *Земплінське Городище* (Zemplinske Hradiste), *Липтовський Городок* (Liptovsky Hradok), *Немцовичі* (Nemcovce), *Римавська Субота* (Rimavska Sobota), *Святий Криж* (Svaty Kriz), *Смільник* (Smolnik), *Спиські Волохи* (Spisske Vlachy) та багато інших. Замість усталеної історичної назви *Ліптов* та *Орава* він вводить нову — *Словацька Волощина*, виходячи з помилкової гіпотези, що всі села цього регіону були засновані під час т. зв. *волоської колонізації*. До речі, усіх «*волохів*» (valach — пастух овець) не лише в цьому регіоні, але й у західній Словаччині та Моравії (*Moravske Valassko*) він вважає українцями. Він навіть відсотково підрахував, що 90% «волохів» були українцями (русинами) і лише 10% — «іншими».

Спотвореним є і написання українських сіл Східної Словаччини: Б*енятин* (замість Бенятина), *Валашковичі* (Валашківці), *Творожці* (Творожець), *Миросов* (Мирошів), *Гостовичі* (Гостовиці), *Дрєчна* (Дрічна), *Збудсько Рокитове* (Збудський Рокитів), *Лютила* (Лютина), *Чабани* (Чабини) тощо.

Біля назви кожної місцевості автор наводить її словацькомовну назву латинкою без діакритичних знаків, в результаті чого виходять зовсім спотворені назви: *Saris*, *Svermovo*, *Somoska*, *Certizne*, *Sariske Cierne*, *Cerveni Kamen*, *Presov* тощо. Лемківське село «Шеметківці» в путівнику наведено двічі: на с. 270 як «Семетківці» , та на с. 331 як «*Шеметківці*».

Дуже часто він допускається неправильного написання власних імен і то не лише у словацьких діячів (яких він майже поголовно вважає українцями), але й в українських: *І. Рохаль-Ільків* (І. Рогаль-Ільків), *Б. Бутанич* (замість П. Бунганич), *П. Горак* (П. Гапак), *С. Чапак* (С. Гапак), *Ф. Новак* (Ф. Ковач), *С. Гостяк* (С. Гостиняк), *Є. Капишовський* (В. Капишовський) тощо. Виникає враження, що автор переписував ці імена із нечіткого рукопису або неякісного звукового запису. «*Неформальним лідером українства в Словаччині*» (с. 253) С. Семенюк вважає В. Мушинку. Але ж, наскільки мені відомо, такого Пряшівщина не знає, а М. Мушинка ні сам не вважає себе лідером, ні його та-

ким не вважають. На с. 254 він пише, що уродженця Пряшева генерала Даниловича (1904—1955) розстріляли як українського буржуазного націоналіста. Але такого Пряшівщина теж не знає і вже зовсім невідомим є факт, щоб у Чехословаччині хтось був розстріляний за «український буржуазний націоналізм».

Численних помилок він допускається і при написанні назв установ. Наприклад, Союз русинів-українців Словацької республіки він називає «*Русько-українським союзом Словаччини*». «*Наша мова*» не є «*фундаментальним дослідженням І. Мацинського*», а збіркою його віршів. Петро Ґула ніколи не написав збірку поезій «Восьмеро», а публікував свої перші вірші в колективному збірнику такої назви. Першим визволеним селом у Словаччині (вересень 1944 р.) не була Видрань (у С. Семенюка — Видран), а Калинів. Про цей принагідний перехід частини Червоної армії через польсько-словацький кордон в цьому регіоні С. Семенюк пише: «*Ця подія викликала справжню істерію у Гітлера і була розцінена ним на рівні поразки війська Вермахту під Сталінградом та Курськом. Саме тому в Німеччині видано спеціальний наказ «Про фанатизацію боротьби», а на це звичайне село* (Видрань. — *М. М.*) *фашисти одночасно кинули дві кадрові німецькі дивізії*» (с. 77). Тут щось не те. Мабуть автор переплутав бої за Видрань з боями за Дуклянський перевал.

Про історика Є. Перфецького він, наприклад, пише: «*Він переконливо довів, що русини тут, у т. ч. в Братиславі, не зайди, а автохтони, які лише в силу об'єктивних історичних обставин стали національною меншиною*» (с. 50). Є. Перфецький ніколи нічого подібного не твердив, а будучи професором Братиславського університету і не міг твердити таку явну нісенітницю. Михайло Балудянський ніби від 1928 р. із Петрограда щорічно приїжджав у Карлові Вари і проїздом всякий раз зупинявся на своїй батьківщині у Вишній Ольшаві (за С. Семенюком — Верхній Ольшаві). В дійсності він там не був жодного разу.

В. Ґренджа-Донський до 1940 р. не жив у Словаччині, а на Закарпатській Україні, і свої перші книжки видав не у Словаччині, а там (с. 51). Часопис «Русин» ніколи в Братиславі не виходив і вже зовсім не під редакцією В. Гренджі-Донського (як твердить автор).

Засновником Істрополітанської академії в Братиславі був, на його думку, «руський князь» Матвій Корвін. Про це С. Семенюк пише: «*Корвін не тільки відкрив Академію в тоді ще напівруській Братиславі. Він знову переніс столицю Угорщини з Буди в давньоруський Вишгород, набрав собі охорону з русинів, повністю звільнив від податків свій регіон Лугоша, де й тепер ще проживають українці, і, що найбільше вражало угорців, — таємно сповідував православ'я, оскільки на його батьківщині ця релігія тоді була традиційною*» (с. 44). Звідки він бере дані про руську національність Корвіна і «напівруський» характер Братислави, важко зрозуміти.

Словацьке село «Поздішовце» він вважає «*центром українського гончарства на території Словаччини*» (с. 224). Таких вигаданих «безсумнівних фактів» у книжці С. Семенюка є сотні. Щоб надати своїм химерним поглядам (щодо «українського» походження словаків і «руськості» словацьких поселень) печать науковості, він часто вкладає їх в уста анонімних вчених, пишучи: «*На думку сучасних вчених*»; «*Як твердять науковці*»; «*Серйозні дослідники давно довели*»; «*Сьогодні ніхто із вчених не сумнівається в тому*», «*Наука давно довела*» і т. п. Натомість тих вчених, які не поділяють його погляди, він називає «псевдонауковцями», «фальсифікаторами історії» тощо.

Фактичних помилок, викликаних незнанням або поверховим знанням автором історії Словаччини та його упередженістю до словаків, є в книзі безліч, хоч, здається, деякі місцевості, про які пише, він відвідав особисто, а деякі праці, наведені в списку літератури, теж прочитав.

Дуже часто він робить несподівані висновки із принагідних зіставлень. Наприклад, зіставляючи топоніми «*Лученець*» в південній Словаччині і «*Луцьк*» на Волині, він беззастережно твердить, що волиняни походять від Лученця (с. 64). На іншому місці він висловлює зовсім нову гіпотезу про ґенезу слов'ян: «*Саме тут* (в Лученці. — *М. М.*) *мав би бути центр етногенези слов'ян загалом і русинів зокрема*». Обґрунтування цієї гіпотези є ще більш несподіваним: «*Слов'янознавці погоджуються з винятково важливою центральною роллю волинян у слов'янському етногенезі*» (с. 184). «Руською» він вважає не тільки куятицьку культуру (I—VII ст. н. е), але і набагато давнішу — пряшівську культуру, виявлену археологічними розкопками.

Пряшеву і Пряшівщині автор присвятив чи не найбільше місця у своєму путівнику. Це місто він вважає

«суто руським упродовж двох останніх тисячоліть». На його думку, *«немає жодних сумнівів, у тому, що цю землю* (Пряшівщину. — *М. М.*) *в 10—11 ст. було заселено тільки русинами і що вона входила до складу Київської Русі... Не тільки Пряшівщина, а майже вся Угорська Русь до Дунаю входила тоді до складу Київської держави... Власниками її постійно були руські магнати, тож і край цей був не католицьким, а православним»* (с. 231—233). На його думку, навіть рід московських царів Романових походить з Пряшівщини. Все це вигадані і нічим не обґрунтовані автором «факти», оперті на його химерні уяви про те, що до XIX ст. на території Словаччини не було жодних словаків, а були лише русини, до яких пізніше долучилися угорці, німці та чехи. Виникає питання: Якщо Київська Русь сягала «від Дніпра до Дунаю», та де були кордони Великоморавської держави, центром якої історики вважають західну Словаччину (Нітру)?

За вуха притягнутим є і твердження С. Семенюка, що в 1993 році самостійна Словацька республіка виникла «*поза усяким сумнівом*» під впливом рейдів УПА 1945—1946 років. Цим рейдам він присвячує чи не основну увагу в путівнику, переконуючи читача, що словацьке населення (відчуваючи своє українське коріння) їх всюди гостинно вітало, надаючи їм всебічну допомогу. Ці рейди ніби запобігли депортації українців Пряшівщини в Радянський Союз та чеське прикордоння (за зразком акції «Вісла»). Щоб паралізувати дії УПА в Словаччині, Прага, не довіряючи словакам, ніби вислала на боротьбу з бандерівцями 11000 «чеських» партизанів, а Москва — свої озброєні загони.

Великі фактичні неточності є і у статтях про українські села Східної Словаччини, які в путівнику виступають лише в ролі незначного додатк до основного тексту. Вже в першій статті «*Андріївка*» автор пише: «*Андріївка — давнє українське село... де у 18 ст. народився й жив один із перших лемківських поетів Василь Андрієвський*» (с. 6). В. Андрієвський народився не в Андріївці Старолюбовнянського окр., а в с. Андрійова Бардіївського окр. Далі автор пише: «*В Андріївці народилися також такі відомі громадські діячі, як Антін Рубай (1828—1910) та його брат Йосиф (1838—1919)*». Тут йдеться не про братів *Рубаїв*, а *Рубіїв (Рубієвих)*, які, до речі, теж тут не народилися. Федір Лазорик написав не кіносценарій «*Світанок над селом*», а збірку оповідань «*Світанок над селами*». «*Блажов*» не є «селом біля Кошиць», а давно ліквідоване село в Старолюбовнянському окр. В селі *Венеція* (нині селище Лукова Бардіївського окр.) ніколи друкарні не було, а «український друкар Фіоль» не міг тут надрукувати ні «Октоїх», ні «Служебник». Про Луків Бардіївського округу автор пише: «*Тут народився скриптор Микола з Лукова, який у 1378 р. уклав для Зеліни (Жиліни) свій кодекс Магдебурського права*». Нічого подібного не було! В с. *Вишній Мирошів* (в «Путівнику» — «Верхній Мирошів) священиком був Ілля Качур не з «галицького Давидова», а *Нового Давидова* на Закарпатській Україні. В Музеї народної архітектури в Бардіївських купелях знаходиться церква не зі Збойного, а із с. *Збій*. Проф. Михайло Роман народився не в Кобилях, а в с. *Кобильниця*. Иозеф (у С. Семенюка — Йосип) Фабіні зовсім не був «словацьким художником українського походження» і не народився в «суто руському селі» Ольшавиця, а в словацькому селі *Ольцнава* Списько-нововеського окр. Село Гореніце знаходиться не «в районі Високі Татри», а в окрузі Пухов Тренчанської жупи. Ірина Невицька не написала ні роман «*Правда*», ні повість «*Куколка*», а «*Правда побідила*» і «*Мартин Куколка*». Командир УПА Іван Шпонтак не жив у Капушанах біля Пряшева, а у *Великих Капушанах* Требішовського округа. Замка «Мак» ніколи не було, а споконвіку «*Маковиця*».

Про село Словенська Люпча автор пише: «*Це єдине поселення в Словаччині, яке має навіть не руську, а ще праруську назву, і є усі підстави вважати, що давньоруське городище, з каменю якого в 13 ст. тут збудували замок, належить до числа найдавніших. Річ у тому, що до 10 ст. наших предків називали переважно словенами або склавинами і дуже рідко русинами. В 11 ст. ситуація змінилася на протилежну, і назва «словени» збереглася лише тут, біля Банської Бистриці, а також у новгородських словенів, переважна більшість яких до 16 ст. була знищена росіянами*» (с. 275). Фактично це село Словенська Люпча сучасну назву дістало лише в 1920 році. Раніше воно називалося *Lipca* (1250), *Thotlypcha* (1524), *Lupca* (1808), *Lupca* (1919).

Всі населені пункти з прикметником «красний» він вважає давньоруськими, аргументуючи це тим, що «*слово красний у давньоруській мові означає «гарний*» (с. 153). Але ж цей прикметник і в сучасній словацькій літературній мові іншого значення не має лише «*гарний*». Тож чому його приписувати

лише давньоруській мові і на його основі робити такі далекосяжні висновки?

* * *

«Український путівник по Словаччині» написаний не лише в крайнє шовіністичному, але й у явному антисловацькому дусі. Автор обвинувачує словацьких вчених, що вони присвоїли собі явища української культури, владу Словаччини — що вона ліквідує українські школи, установи, розділила українців на дві протилежні групи й насильно їх асимілює, одним словом, провадить геноцид українського населення. Тому він радить відповідним українським органам в цій справі звернутися зі скаргою до Європейського Союзу. В статті «*Земплінське городище*» він пише: «*Статистика 1910 р... подає відомості тільки про 34,8 тис. (?) українців, а сучасна словацька статистика безсоромно заявляє лише про декілька відсотків загальної численності усього населення, що їх становлять тут українці. Спираючись на ці дані, варто поставити перед ЄС питання про відповідальність титульних націй за геноцид, учинений ними упродовж 19—20 ст. у центрі Європи супроти українців*» (с. 120). Підкреслюючи це багатократно, автор не наводить жодного конкретного факту ворожого ставлення сучасної словацької влади до української національної меншини. Є незаперечним фактом, що число русинів-українців Словаччини при кожному новому переписі населення зменшується. Та говорити про геноцид майоритної словацької нації по відношенні до українців — крайнє не об'єктивно. Автор не бере до уваги факту, що асиміляція українців не йде зверху, а знизу. В усіх без винятку школах зміна навчальної мови з української на словацьку відбулася на бажання батьків. При переписах населення кожен громадянин мав право записати себе тим, ким себе почуває: українцем, русином, словаком. І не винна влада в тому, що переважна більшість «етнічних українців» в переписних листках декларує словацьку національність. А від кількості населення надається і державна фінансова допомога даній національній меншості. Так буває в усіх демократичних країнах світу. Причин такого і справді крайнє несприятливого стану багато. В першу чергу, це неспроможність української та русинської інтелігенції підхопити широкі маси населення для національної справи та програмова словакізація колишньої «руської церкви» не її клером, негативний досвід з перебування в України (реоптантів) повернених в Чехословаччину в 1960-х роках. До речі, офіційна угорська статистика 1910 року засвідчила на території нинішньої Словаччини не 34,8 тисяч, а 152353 русинів (*Ванат І*.: Нарис новітньої історії українців Східної Словаччини. — Т. 1. — Пряшів, 1979. — С. 115).

* * *

Щоб читач мав уявлення про тенденційність та абсурдність «Українського путівника по Словаччині» і не підозрював мене в упередженості чи надмірному критицизму до автора, я наведу кілька дослівних цитаті з його книжки: «*Гажин — село біля Михайловців, де народився український етнограф та поет Іван Ріпа (1764—1851). Ще задовго до М. Максимовича, у 1821 р. було видано його найвідоміший у середовищі русинів Словаччини «Співанник» із нотами 119 українських народних пісень, невдовзі заборонений для розповсюдження на території Російської імперії*» (с. 80) Гажинський дяк Іван Ріпа за свого життя не опублікував ні одного рядка, а його «Співанник» 1821 р. — це, в основному, духовні пісні, дослівно переписані із «Почаївського Богогласника». Він ніколи не був надрукований і зберігся лише в рукописній копії Г. Стрипського (*Мишанич О*. Література Закарпаття XVII—XVIII сторіч. — К., 1964. — С. 73—77).

«*До 11 ст. простір від Вагу до Грона заселяло плем'я білих хорватів, яке усі ми сьогодні називаємо бойками*» (с. 85). Хто це «*всі ми*»? Та ж вся історіографія (українська і зарубіжна), місцем поселення білих хорватів вважає верхів'я Дністра й північ Українських Карпат. Досі ніхто західні кордони Бойківщини не посував далі від ріки Лаборець і вже зовсім не на територію «від Вагу до Грона».

«*Є усі підстави вважати, що майже весь фольклор, характерний для періоду переходу від матріархату до патріархату, виник у руських племен саме тут, біля Високих Татр, адже ці, ще більш суворі гори максимально сприяли буйній фантазії наших далеких предків*» (с. 87). Високі Татри ніколи не були заселені «руськими племенами», а твердження, що ці гори були колискою *всього фольклору* перехідного періоду від матріархату до патріархату — вигадка автора.

«*Словацький письменник та український етнограф Ян Ботто не був українцем за походженням, але вчився в Левочі й у місцевій гімназії до-*

бре опанував українську мову» (с. 89). Як міг бути словацький письменник українським етнографом, і як він міг в Левочі опанувати українську мову, коли вона там ніколи не викладалася, а Левоча ніколи не була українським містом?

«У 1621 р., після ліквідації будь-яких ознак чеської державності, сотні тисяч чехів подалося на територію Словаччини, зокрема в район Дольного Кубіна, Жиліни та Мартина, і в 18 ст. саме тут із русинів та чехів поступово виник той етнічний конгломерат, який у 19 ст. трансформувався в сучасних словаків» (с. 96). До такого висновку досі не додумався навіть найбільший фантаст.

«Можна безпомилково стверджувати, що князеві (Лелю, якого автор вважає українцем. — *М. М.*) *належали усі землі вздовж течії Дунаю — від Житного Острова до Васлава (Ваца), тобто Вишгород, Мала Русь (Кішоросі), Гострий Холм (Естергом), Комарно, Руський Замок (Орошвар). Щодо Русовців, Девіна та Братислави, то, можливо, й тут правив князь Преслав, який також був руським»* (с. 120—121). Все це — фантастична вигадка автора!

«Житний Острів на Дунаї в давні часи заселили русини, а в сусідній Ізі ще навіть у 18 ст. функціонував православний монастир» (с. 121). На Житному Острові ніколи русини не жили, а біля Комарна (не Ізі) не було православного монастиря.

«До 17 ст. усе слов'янське в місті (Кошиці. — *М. М.*) *було насамперед руським. Про словаків ще не йшлося , а русини згадуються тут у 1406 та 1470 р., причому всі вони жили на одній вулиці»* (с. 144). В 1480 році Кошиці мали 1006 оподаткованих домів. Крім того, на окраїні міста було кілька сотень неоподаткованих хат. Як могли всі русини, які ніби становили більшість населення цих осель, вміститися на одну вулицю? А яке населення жило на інших вулицях?

«Найвидатнішою архітектурною пам'яткою міста (Кошиць. — *М. М.*) *є костел св. Єлизавети. Мало хто тепер знає про те, що його будували не тільки німці, яких бракувало, а й русини: Папа Римський звернувся до них зі спеціальною буллою — проханням допомогти збудувати цей храм* (с. 145). Готичний Римо-католицький костел св. Ельжбети був побудований в XIV ст. за планом французького архітекта Віллярда де Оннекурта. Ніякої булли Папи Римського до русинів не було і не могло бути, бо русини в той час жили в гірських селищах і були православними, яких католицька церква вважала поганами.

«Кошиці давня столиця русинства» (с. 147). Ніколи такою це місто не було!

«Кошиці були своєрідною столицею не тільки західноукраїнського образотворчого мистецтва, а й літератури і театру» (с. 149). Фантазія!

«Левоча була найбільшим центром культури і мистецтва Західної Русі, а після 1412 р. про неї можна говорити вже як про неофіційну столицю цілої Лемківщини. Майже все, що в галузі архітектури, культури, мистецтва і науки в 13—15 ст. було найвидатнішим на Русі, зродилося саме тут, на Спиші, але найбільше українство має завдячувати Левочі за те, що тут народилися і тут поховані засновники українського книгодрукування Іван Турзо (1437—1508) та Святополк Фіоль (Фіалка)» (с. 163). Все це хвороблива вигадка автора!

«В Левочі народився й один із перших професійних українських композиторів Іван Мишко (1580—1630)» (с. 166). Ян Мішко — словак.

«Русином, поза усяким сумнівом, був Мартин Слука, народжений у Зволені в сер. 16 ст., а також Іван Киянка, який у 1599 р. написав і видав в Оломоуці свою «Eufrasiju» (с. 115). Ні Мартин Слука, ні Ян Киянка русинами не були.

«Так, архітектором Радниці (міської ради) в Левочі був український архітектор 16 ст. Олександр із Бардієва, який у 1508 р. звів тотожну споруду в себе на батьківщині. Жодних сумнівів у тому, що це був русин, немає, оскільки в усіх документах він згадується тільки як Александр, тоді як італійці завжди писалися тут Александро» (с. 167). Занадто слабкий доказ про українську національність архітектора Александра!

«Син Бабенка (професора левоцької гімназії в 17 ст. та диригента хору в лютеранському костелі) — міський трубач — разом із батьком компонував музику та пісні на усі весілля, які відбувалися тоді в Левочі. Оскільки серед цих творів переважали пісні українською мовою, то можна зробити висновок, що більшу частину населення Левочі тоді становили не німці, а саме українці. Характерно, що й Відродження в місті почалося як українське: першим «будителем» у Левочі був русин Юрко Будинський, який у 1690 р. видав тут свою «Тринодію» давньоруською мовою»

(с. 168). Ні Бабенко, ні його син, ні Юрій Будинський одного рядка українською мовою не написали, а в Левочі українська мова ніколи не була розмовною мовою населення, бо українці тут не жили!

«Про словацькі села на Спиші в історичних документах немає жодної згадки, і це — ще одне підтвердження того, що ця нація є похідною від змішування русинів із чехами та поляками» (с. 169). Майже кожне словацьке село Спиша (як і українські села цього регіону), має свою монографію з переконливою документацією про їх історичний і національний розвиток. Шкода, що автор не заглянув до жодної з них.

«Fenges Statistik Von Ungarn» у 1843 р. подає чисельність русинів на Спиші — 25 тис. осіб. За усіма законами демографії на сьогодні їх мало би бути близько 200 тисяч (усе населення Спиша становить тепер 250 тис. осіб)» (с. 170). Це вже вершина хворобливої мегаломанії.

«Пригадуючи також старих руських майстрів, які походили зі Спиша, ми маємо повне право говорити про спиську школу українського живопису, яка на території Словаччини відігравала не меншу роль, аніж перемиська (галицька) в Польщі» (с. 171—172). Жодної української живописної школи на Спиші ніколи не було.

«Тут (у селі Липовці. — *М. М.*) *народився відомий український поет і публіцист 19 ст. Іван Андрашик-Русняк (1799—1853), який у числі перших виступив проти мадяризації русинів Словаччини, однак, на відміну від Бернолака та багатьох інших патріотів, свої твори він писав не застарілою давньоукраїнською мовою, а місцевим руським діалектом... Не менше за мовну проблему Русняка турбувало пияцтво місцевих селян, і він виступив на цю тему з гострими статтями, які знайшли широкий відгук серед русинів Словаччини, тож сьогодні тут п'ють значно менше, ніж в Україні»* (с. 174). Липовці ніколи не були українським селом і русини тут ніколи не жили. Ян Андращік був римо-католицьким священиком і словаком. Свої твори писав шариською говіркою словацької мови, залучаючи до них інколи зразки лемківської говірки (для характеристики руського середовища). Навіть його близький друг — найвизначніший діяч закарпатських русинів О. Духнович респектував його словацьку національність.

«Липтовський Микулаш — центральне місце регіону, який словацькі етнографи називають «Липтовсько-Волоським островом». Якби вони не лукавили, а називали речі своїми іменами, то ця назва мала б звучати більш просто і зрозуміло — Руська Волощина» (с. 176). На щастя, до такої абсурдної назви досі ще ніхто не додумався.

«Оравський замок засновано у 1267 р. на місці давньоруського (хорватського) городища, і спочатку він, як і сучасний Тилич на «польському» боці, називався Орнавою. З часом його стали називати Оравою, що є наслідком спрощення у вимові, а першим жупаном тут було призначено русина Степана Качича» (s. 213). Ніякого давньоруського городища на Ораві ніколи не було, а Качич був угорським магнатом сербського походження.

«Відчувши абсолютну байдужість України до цих земель (Орави. — *М. М.*), *їх жителів сьогодні називають не тільки словаками, поляками та чехами, а й навіть румунами, пишуть цілі томи псевдодосліджень, дарма що у відомій грамоті Катерини Зрінської, яка панувала тут у 1576 р., йшлося тільки про «русинів або волохів» і про поляків чи румунів не було жодної згадки (словаки тоді ще взагалі не існували, а утворилися в результаті змішування русинів із чехами у 18 ст.)»* (с. 215). Все це фантастична вигадка автора!

З II пол. 13 ст. вся північна Словаччина аж до Моравії була руською. Тепер уже точно встановлено (ким? — *М. М.*), *що русини в часі середньовіччя жили тут і в Поважській Бистриці, і в Будатині, Ледниці та Грачові. Нашу* (українську. — *М. М.*) *присутність у Бистриці підтверджує Іван Бечко, який був католицьким священиком, але вперто писав свої твори давньоукраїнською літературною мовою»* (с. 223). Вигадка! Ян Бечко (1889—1972) з Ясеня при Банській Бистриці був міністром екзильного Чехословацького уряду (Лондон, 1942—1945) й одного слова давньоруською мовою не написав!

«У самому Пряшеві віддавна була дерев'яна церква Покрови, але у 1826 р., за її пароха Івана Підгаєцького (1795—1842), люди збудували тут кам'яну церкву, яка стоїть і сьогодні» (с. 238). Ніякої руської дерев'яної церкви у Пряшеві ніколи не було. Нинішню пряшівську кафедральну Греко-католицьку церкву в XV ст. збудували пряшівські німці як шпитальський костел. В 1673 р. перейняв

його римсько-католицький монаший орден міноритів, який в 1821 році продав костел новозаснованій Греко-католицькій єпархії. Єпископ Григорій Таркович перетворив його на церкву візантійського обряду.

* * *

«Український путівник по Словаччині» С. Семенюка є упередженою, крайнє тенденційною книжкою, яка відверто заперечує існування словацького народу. Автор «доводить», що на території Словаччини до XIX ст. словаки зовсім не жили, а корінним населенням на цілій території були «*словени*» («склави», «склавени»), під якими він розуміє виключно українців (русинів). Згідно з цією його «теорією» всі міста і села Словаччини, де жило «*словенське*» (слов'янське) населення, були «*українськими*» *(руськими, давньоруськими)*. Все, що було створено на території Словаччини до того часу — фортеці, замки, храми, палаци, образотворче мистецтво, фольклор, література — належить до української культури. Виключно українцями він вважає всіх пастухів Земпліна, Шариша, Спиша, Липтова, Орави та південної Словаччини, які прибули туди в рамках «волоської колонізації». До української нації він залучує не лише всіх письменників, вчених та громадських діячів, що писали «*словенською*» мовою, але й тих, що писали латинською, німецькою або мадярською, а також тих, що народилися на території Словаччини або мали слов'янські прізвища. «*Давньоруською*» літературною мовою він вважає, зокрема, східнословацький діалект (регіону Шариша, Земпліна та Спиша), який застосовувався в словацькій літературі та діловодстві ще в XIX та XX ст. Цю регіональну мову діалектологія завжди вважала і нині вважає говіркою словацької мови, а такою вона і справді є.

Словаки, на думку автора — штучно створена національність, що виникла в XIX ст. в результаті «схрещення» чехів з русинами. В майбутньому, згідно з передбаченням С. Семенюка, словаки, як окремий народ, повинні неминуче зникнути разом зі всіма іншими слов'янськими народами, які сплинуть в єдину націю — українську, з єдиною розмовною мовою — українською. В далекому майбутньому українська мова, на його думку, стане мовою спілкування всіх індоєвропейських народів, бо ніби вона має в собі наймiцніші гени.

Виникає запитання: з якою метою видавництво «Апріорі» видало цей явний пасквіль? Та ж така книжка аж ніяк не може сприяти поглибленню добросусідських відносин між двома народами, які ніколи не мали між собою взаємних конфліктів? Рецензована книжка може такі конфлікти викликати і напевно викличе.

В демократичному суспільстві кожна людина має право висловити свої погляди, але ніхто не має право ображати гідність іншої людини, тим більше — гідність іншої нації. А рецензований путівник такою образою є! За твердим переконанням автора сучасна Словаччина є давньою українською (руською) територією. Він прямо не пише, що ця територія би мала бути прилучена до України, однак в підтексті його книги така ідея є наявною і в майбутньому вона може бути висловлена вголос. А це вже дуже небезпечна політична тенденція!

Книжка С. Семенюка зробила ведмежу послугу українському народові і українській національній меншині Словаччини. На її основі може виникнути враження, що автор висловив погляди українського народу та української національної меншини, хоча в дійсності це не так. Та тут є ще одна, мабуть найбільша небезпека. Фантазією автора вигадані чи тенденційно трактовані дані про українську національність чи українське походження того чи іншого словака, словацького села, міста, регіону чи навіть цілої країни, можуть потрапити до українських та інших наукових праць, популярних статей та енциклопедій як доконані історичні факти й дезорієнтувати читача.

Цілком ймовірно, що крайнє налаштовані націоналістичні кола в Словаччині (а такі є в кожній нації) перекладуть путівник С. Семенюка словацькою мовою не як джерело глибшого пізнання історії Словаччини, а як зразок політичної провокації: «*Прочитайте, співвітчизники, як нас трактують найближчі сусіди — українці, які прагнуть вступити до нашого Європейського Союзу*»*!* Громадська думка словаків в такому разі буде однозначною: «*Щодалі від таких сусідів!*»*. А* може саме про це йшлося авторові «Святославові Семенюку»?